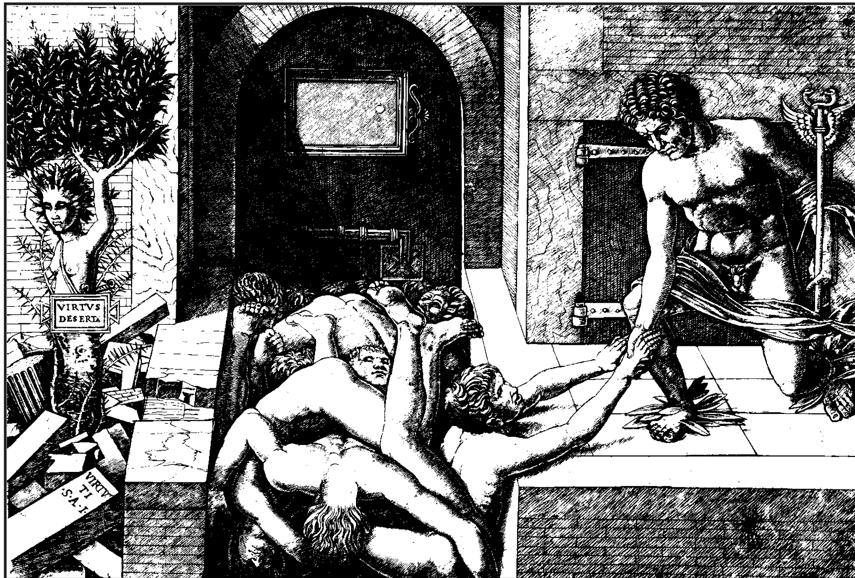

VIRTVS
DESERTA

LA VIE ET L'ŒUVRE

DE

J.-G. HAMANN

LE « MAGE DU NORD »

1730-1788

Thèse pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

PAR

JEAN BLUM

Agrégé de l'Université,
Professeur d'allemand au lycée d'Évreux.

PARIS

[illegible] ALCAN

[illegible] SAINT-GERMAIN, 108

[illegible]



LA VIE ET L'ŒUVRE

DE

J.-G. HAMANN

LA VIE ET L'ŒUVRE

DE

J.-G. HAMANN



LE « MAGE DU NORD »

1730-1788

Thèse pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

JEAN BLUM

Agrégé de l'Université,
Professeur d'allemand au lycée d'Évreux.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1912

A

Monsieur Henri LICHTENBERGER

A

Monsieur Victor BASCH

En témoignage de respectueuse gratitude.



PRÉFACE

> **Ein sorgfältiger Ausleger muss die Naturforscher nachahmen. Wie diese einen Körper in allerhand willkührliche Verbindungen mit andern Körpern versetzen, und künstliche Erfahrungen erfinden, seine Eigenschaften auszuholen, so macht es jener mit seinem Texte.**
>
> **HAMANN, *Schriften*, II, 32.**

Après s'être fixée de préférence sur la période classique, puis sur la période romantique de la littérature allemande, il semble que l'attention des historiens se reporte depuis quelque temps avec une nouvelle faveur sur ce qui — œuvres, individus, courants idéologiques ou attitudes sentimentales — y a préludé au XVIIIe siècle. Peu à peu, ce siècle sort de la grisaille où, par un effet peut-être de la multicolore spendeur du romantisme et par une illusion d'optique assez explicable, il paraissait plongé. On n'en avait guère exploré jusqu'ici que le premier plan, on s'en était tenu aux protagonistes, aux choragètes. Tous également polis, sociables, bien-disants, ces personnages nous en cachaient d'autres que l'on négligeait, mais qui, dans l'ombre où ils restaient, dans la protestation plus ou moins étouffée, muette, boudeuse ou virulente qu'ils opposaient à leur siècle, méritaient cependant qu'on en tînt compte. A leur rendre justice,

à les écouter, on gagne de ce siècle même, qui les ignora ou qui leur fut sévère, une idée plus ample, plus nuancée, plus vraie. S'il n'en est guère, et en Allemagne surtout, qui soit plus pauvre en œuvres de génie et en grands monuments littéraires, il n'en est guère non plus qui retentisse davantage de mille bruits guerriers qui n'ont pas cessé de nous émouvoir, du choc des idées affrontées, du heurt des systèmes qui se disputent l'humanité et qui, sollicitant chacun à se prononcer sur les grands problèmes de la vie, suscitent et provoquent aussi les sentiments hostiles ou favorables d'un chacun. Le XVII[e] siècle n'ayant guère connu que la controverse théologique et littéraire, le XVIII[e] inaugura la controverse philosophique, politique, économique, religieuse et sociale, et peut-être en fut-il l'âge d'or. C'est ainsi sans doute que de plus en plus on le considérera, car c'est ainsi qu'il paraît à son avantage et c'est donc à ce point de vue, qui lui est plus favorable que tout autre, qu'on se placera si l'on veut être juste.

Parmi les hommes obscurs qui prirent part aux controverses du temps et qui commencent à profiter de la nouvelle orientation des études, des curiosités et des sympathies, Jean-Georges Hamann n'est certes pas le moins mystérieux. Concitoyen et contemporain de Kant dont il fut le contradicteur, le Mage du Nord, l'Héraclite allemand qui fut encore le maître de la jeunesse de Herder et qui, ayant été la victime de Frédéric II, ne cessa de faire à ses réformes et aux maximes de sa politique intérieure une guerre sourde et acharnée, s'il est resté longtemps inconnu, n'a pas laissé pourtant, grâce aux noms dont le sien est évocateur, d'être illustre. C'est la multiplicité même et la nature singulière des rapports où il est entré avec ce que son siècle eut de plus glorieux,

qui nous rend perplexe. Pas plus que la politique ne rend compte de son opposition à Frédéric, ce n'est la philosophie, au fond, la théologie, le mysticisme, l'histoire ni la littérature qui suffisent à caractériser ses rapports avec Kant, Jacobi, Starck, Lavater, Herder, Mendelssohn, Nicolaï, Klopstock et Lessing. Classer Hamann, déterminer le genre auquel appartiennent ses œuvres, le système ou la famille de systèmes où sa pensée pourrait trouver place, est une entreprise délicate entre toutes. Il fait le désespoir des bibliothécaires méthodiques et consciencieux.

Hegel, avec son énergie coutumière, l'a très bien dit : non seulement les œuvres de Hamann sont d'un style très particulier, mais encore elles sont style de part en part (*dass sie durch und durch Styl sind*). Elles ne tiennent leur valeur que de la personne de l'auteur qui y transparaît. A les lire, il faut tout d'abord renoncer à rien apprendre qui ne soit Hamann lui-même. Si l'on veut qu'il n'y ait de science que du général, il n'y a donc pas ici matière à science. — Il y a cependant telle chose de très général qui ne se manifeste jamais que dans le particulier, et c'est l'humanité même dans son essence qui ne se livre et qu'on ne surprend que dans les individus. Et l'intérêt que présente Hamann n'est pas tant scientifique, historique ou littéraire que psychologique et humain. Si l'on s'est attaché à lui, c'est que l'on estime que l'étude des genres littéraires et des sociétés dans leur évolution, des idées dans leur enchaînement et leurs affinités, des générations dans ce qui les distingue l'une de l'autre et des hommes enfin dans leur inépuisable diversité, ne saurait dispenser de celle de l'homme même, et que la connaissance du cœur humain, chère aux classiques, n'est pas un vain mot.

Sans doute, tout ce qui a vie sera tôt ou tard matière à histoire. Hamann n'échappera pas à la loi, puisqu'aussi bien l'on voit qu'il n'y a pas échappé. Mais avant de livrer son œuvre et sa pensée aux historiens de la littérature et de la philosophie qui sauront en dire les tenants et aboutissants, qui sauront, après de patientes analyses et de prudentes synthèses, leur trouver, dans la série naturelle où elles appartiennent, la place qui leur convient, il n'était pas superflu et peut-être était-il utile d'en tenter un exposé qui fît corps avec la biographie de l'auteur, qui rendît apparente et sensible cette solidarité de l'auteur et de l'homme sur laquelle il a maintes fois insisté et qui s'inspirât surtout de cet intérêt humain qu'on a dû invoquer. Aux historiens de la littérature, de la philosophie, du sentiment religieux et de la civilisation, il appartiendra de considérer comme des pièces rapportées ce que, de notre point de vue, nous devions envisager comme les éléments organiques et les membres vivants d'une personne humaine. Ils devront extraire, par la pensée, les fragments de la petite mosaïque pour les transporter dans la grande et juger de la figure qu'ils y dessinent : si l'on a réussi à montrer la nuance particulière, la valeur exacte, le sens précis qu'ils tiennent de la place qu'ils occupent dans l'assemblage, qu'ils empruntent de leur voisinage et de l'ordre où ils entrent, il ne se peut guère que, tout en s'écartant des voies de la synthèse, on ne les ait en quelque mesure préparées. — Voici, au reste, les raisons qui ont déterminé le choix de la méthode.

Tout d'abord, si l'on n'a pas fait œuvre d'érudition, ce n'est pas que Hamann n'y prête pas ; c'est au contraire qu'il y prête trop. La tâche de l'érudition, ici, serait triple : il s'agirait de publier enfin la correspondance

complète du Mage, de donner une édition critique de ses œuvres et d'en fournir un commentaire perpétuel. En l'absence des deux premiers éléments, on ne pouvait songer au troisième, qui ferait plus que toute autre chose pour l'intelligence de cet auteur singulier. Sans attendre l'édition critique des œuvres et de la correspondance que nous promet l'Académie de Berlin ni le commentaire de plusieurs opuscules qu'annonce M. Rudolf Unger, on a pensé qu'il serait du moins possible, en se servant des études partielles, parfois excellentes, qu'on en a faites, de dresser de la vie et de l'œuvre de Hamann un tableau qui ne souffrît pas des défauts de ceux que nous possédons, qui ne fût, par exemple, ni sèchement anecdotique, comme celui de Gildemeister, ni d'un lyrisme intempérant et souvent déplacé, comme celui de Disselhoff. Étrangère à toute préoccupation confessionnelle, l'image que l'on offre de Hamann est dépourvue aussi de tout parti pris philosophique : si l'on a eu quelque parti pris, ce n'a pu être que celui de se borner à un exposé et de réprimer toute velléité critique. Les objections que l'on a pu faire à Hamann ne sont que de forme et ne prétendent servir, en simulant un entretien, qu'à mieux dégager la pensée de l'auteur, à en marquer les étapes successives, le progrès et la suite dans la possession de plus en plus complète qu'elle a prise d'elle-même.

Ce n'est pas sans hésitations que l'on a fini par se décider pour la méthode qui consiste à suivre la chronologie, à ne pas séparer l'étude des œuvres du récit de la vie, à faire de chacune, au moment où elle se présente, une analyse complaisante et qui paraîtra souvent fastidieuse. S'il n'eût tenu qu'à nous, sans doute eussions-nous préféré, subordonnant ses vues de détail à ses vues

d'ensemble, traiter en quelques chapitres des théories principales que Hamann a été amené à formuler sur les grands problèmes de la foi, de la philosophie, de l'art, de la politique et de l'histoire. Il en fût résulté un livre moins lourd que celui-ci, un de ces livres d'une élégante synthèse dont la méthode paraîtra toujours, et justement, préférable à celle que l'on a observée ici, qui est hybride, qui tient à la fois du commentaire et de la biographie, de la paraphrase et de l'anecdote.

Malheureusement, le sujet ne se prêtait guère à un autre traitement. Pour que l'on puisse considérer isolément la pensée d'un homme et sa vie, il faut que cet homme ait fait lui-même cette distinction, il faut du moins qu'il n'y ait pas répugné, qu'il ne l'ait pas rendue impossible, qu'il n'ait pas d'avance protesté contre toute entreprise de ce genre ; il faut surtout qu'il ait pensé assez puissamment pour qu'à ces moments il en oubliât de vivre, qu'il ait vécu assez intensément pour qu'alors il ne songeât plus à penser. Or, la vie de Hamann a été bien plutôt languissante qu'intense ou passionnée, sa pensée fut bien moins forte que tenace et obstinée : la même pièce plus d'une fois lui a servi de salle à manger, de bibliothèque et de chambre à coucher. Pour que l'on pût montrer, d'autre part, comment Hamann entreprit les problèmes éternels qui l'occupèrent et quelles solutions il en proposa, il eût fallu qu'il les distinguât, il eût fallu du moins qu'il fût possible de les distinguer et que la confusion, la diffusion de sa pensée ne nous l'interdît pas, il eût fallu être bien sûr que quand il semble faire, comme on dit, de la philosophie, de la philologie, de l'esthétique ou de la pédagogie, c'est en effet de pédagogie, d'esthétique, de philologie et de philosophie qu'il se soucie. Hamann, d'une part, est trop

dominé par une pensée unique, il est trop humoriste, d'autre part, pour jamais inspirer ce sentiment de sécurité. Pour peu que son œuvre vous soit familière, on perd l'envie de le consulter sur quelque problème que ce soit, on renonce à faire entrer sa pensée dans les cadres consacrés et dans les traditionnels compartiments, on se résigne à avouer qu'elle forme une catégorie distincte.

Ne craignons pas d'exagérer. Ce qui ne serait ailleurs peut-être qu'un vain scrupule, est ici de stricte justice et d'élémentaire prudence. Qu'on l'attribue à la qualité occulte et spécifique de son génie, à sa formation d'autodidacte ou à sa conversion, Hamann reste rebelle à toute classification qui serait plus ambitieuse que ces quelques qualifications. Philosophe, qui le fut moins que ce « misologue », et quel est le penseur allemand qui échappe davantage à la tradition philosophique de l'Allemagne depuis le Moyen Age jusqu'à Kant et depuis maître Eckhart jusqu'à Schopenhauer ? De l'historien, on ne voit pas quelles qualités ce maître de Herder, ce précurseur de l'historisme aurait eues. Quant à l'esthétique et la philologie, on peut dire que l'auteur de l'*Aesthetica in Nuce* et de l'*Apologie de la lettre H* n'y a pas songé, puisqu'il n'en fit qu'un prétexte à son apologétique chrétienne. Et quand on veut définir cette apologétique et ce christianisme, ce n'est plus en présence d'une pensée et d'un raisonnement qu'on se trouve, mais d'un tempérament, d'un homme, d'un chrétien et, si l'on peut dire, d'une pensée qui ne serait qu'une manière d'être et de nature bien plutôt existentielle qu'intellectuelle. Nous voici ramené à notre propos : c'est en vain qu'on fera le tour des manifestations de cet esprit, qu'on en explorera la surface et la périphérie ; on s'ex-

posera aux pires erreurs d'interprétation si l'on n'a d'abord pénétré jusqu'au centre, si l'on ne s'en est fait d'abord une idée totale, si l'on n'est remonté au foyer de cet éblouissant rayonnement.

Résolu et résigné que l'on était à suivre dans l'exposé des résultats l'ordre même qui avait présidé aux recherches, de faire assister, pour ainsi dire, le lecteur et à la genèse des œuvres de Hamann et à celle de l'image que peu à peu on était arrivé à se faire de lui, si l'on renonçait à rien tenter qui ressemblât à une grandiose construction idéologique, on n'entendait point se dispenser pourtant de reproduire avec une scrupuleuse fidélité les articulations naturelles et les divisions organiques que présente le sujet. L'œuvre de Hamann n'est au fond qu'une longue redite ; sa pensée, subitement fixée lors de sa crise, n'a pas évolué sensiblement ; les divers problèmes qui l'ont occupée, ne lui ayant jamais été que des prétextes, ne sauraient servir à en caractériser les époques ; et l'on n'a pas cru devoir s'attacher davantage à la distinction, séduisante pourtant, de deux grandes périodes, dont le principe eût été dans l'attitude prise par Hamann à l'égard du langage : s'il l'a considéré tour à tour comme source de vérité, expression fidèle de la volonté divine et du symbolisme universel, et comme source d'erreur, générateur de toute gnose et cause de vexation d'esprit, et s'il est vrai qu'il s'est montré plutôt *philologue* dans ses premières années et plutôt *misologue* dans les dernières, il faut avouer aussi qu'au fond il n'a cessé d'être tout ensemble l'un et l'autre.

L'œuvre de Hamann étant inséparable de sa vie, on n'a pas tardé à apercevoir un lien entre les préoccupations dominantes de l'une et les événements principaux

de l'autre. Sa crise, ses rapports avec Berens et Kant, puis avec les Berlinois, son « mariage de conscience », ses misères de fonctionnaire victime du régime frédéricien, l'amitié de Lindner, de Moser, puis de Herder et enfin de Jacobi, l'intérêt qu'il prend à l'œuvre de Kant, de Lessing, de Klopstock et de Starck, aux querelles du Spinozisme et du Crypto-Catholicisme, — toutes choses qui ont servi d'occasions à son activité littéraire, et l'on voit assez que, selon l'importance que prenait pour lui l'un ou l'autre de ces personnages, son œuvre aussi en a pris telle tournure ou telle autre et porté de préférence sur tel ou tel sujet. Un homme se définit par les rapports qu'il a eus avec ses contemporains, par la façon dont il les affecta, après en avoir été affecté, et dont il réagit aux sollicitations qui lui en vinrent, et surtout quand il s'agit d'une « virtuose de l'amitié », comme Hamann, et d'un homme qui n'a jamais souffert qu'on fît le départ entre ce qui est de l'auteur et ce qui est de l'individu, il n'est guère possible de distinguer les périodes de sa production que par les noms de ceux qui présidèrent aux différentes périodes de sa vie.

En inscrivant ces noms propres en tête des livres et des chapitres de cet ouvrage, en rendant à chacun de ces amis ou adversaires ce qui lui appartient, on n'a pas craint de trahir le Mage, de nuire à sa cause ou à sa mémoire. On l'a fait d'un cœur d'autant plus léger que, dans sa correspondance et par son exemple, il autorisait le procédé et le suggérait. Dans le passage des *Mémoires Socratiques* qu'on a choisi pour épigraphe de cette préface, il rapproche la méthode de l'interprète ou de l'exégète de celle du « naturaliste », chimiste ou biologiste. Celui-là, dit-il, fait de son texte comme celui-ci, d'un corps dont il veut découvrir les propriétés : il le

fait entrer en toutes sortes de rapports avec d'autres et le soumet à des expériences. C'est la méthode que l'on a suivie, sauf que l'on a fait à Hamann et à ses textes un traitement plus respectueux : d'une part, on s'en est tenu le plus souvent aux rapports intrinsèques, pour ainsi dire, de ses propres textes les uns aux autres et, d'autre part, on l'a étudié de préférence dans les rapports qu'il a eus en effet avec ses contemporains, on s'est gardé de multiplier les rapports artificiels et arbitraires qu'il peut y avoir entre sa pensée et d'autres qui l'ont précédée ou qui lui sont postérieures. Les influences qui s'exercent à distance, de pays à pays et de siècle à siècle, présentaient ici moins d'intérêt et venaient moins bien à notre propos que celles qui s'échangent entre contemporains qui parlent la même langue et qui se connaissent. A affirmer de pareilles influences et à vouloir saisir des rapports entre gens qui ne se sont jamais vus, il y a quelque imprudence et peu de modestie. Après avoir fait d'un auteur une étude spéciale, on se rend compte de ce qui manque à notre connaissance des autres que nous en voudrions rapprocher. La plupart des rapports que nous soupçonnons entre la pensée de notre auteur et celle d'un autre, que de raisons n'avons-nous pas de les croire superficiels et trompeurs ! En les risquant, nous mériterions de nous attirer les protestations et démentis et, avant de les établir, nous serions curieux de prendre conseil de ceux qui ont fait des leurs l'étude que de notre mieux nous avons faite du nôtre. Une monographie comme celle-ci ne saurait donc servir les intérêts d'une synthèse ultérieure qu'en résistant à la tentation qu'il y a pour l'auteur de s'élever lui-même à la synthèse, au risque d'écarter ou de déguiser des particularités gênantes. Plutôt que celui d'avoir fondu le particulier dans le général, on préfère encourir le reproche d'avoir particularisé le particulier... En dépit de la prudence que l'on s'est imposée, et puisqu'aussi bien il ne s'agit pas tant ici de noms propres que de fondamentales tendances et que des directions élémentaires et profondes de l'esprit humain, on ne s'est pas interdit, négligeant ses affinités panthéistes, mystiques et piétistes comme intermittentes et superficielles, de rattacher la pensée hamannienne dans ce qu'elle a de constant et de propre, à la grande famille de ces penseurs de Dieu que sont saint Paul, Luther et Sören Kierkegaard.

De ces rapports enfin dont peut-être n'a-t-on que trop parlé mais où consiste tout ce que nous pouvons atteindre des choses, il en est sur lesquels sans doute on attend quelques mots mais sur lesquels aussi on comprendra notre réserve : je veux parler de ceux qui ont dû s'établir entre l'objet de cette étude et son auteur. En abordant de front et en toute simplicité des textes où l'ironie, l'érudition, la fantaisie, tantôt se dissimulant et tantôt s'étalant, ont accumulé les pièges, en mesurant le commentaire à la portée entrevue de la pensée, plutôt qu'au nombre des pages, en mettant au service d'un prophète monosyllabique et oraculaire la bonne volonté d'un interprète trop complaisant peut-être, en s'interdisant toujours de briller aux dépens de Hamann, on a cru devoir s'inspirer d'une maxime d'abnégation : on a mieux aimé être l'esclave et la victime que le maître et le bourreau de son auteur. Puisse le Mage n'avoir pas trop lieu de se plaindre de son nouvel interprète ! Celui-ci peut lui rendre ce témoignage qu'il ne regrette pas les six années passées dans son intimité.

Août 1912.

N. B. — Comme tous ceux qui se sont occupés de Hamann depuis une dizaine d'années, je suis l'obligé de M. Arthur Warda de Kœnigsberg pour les renseignements qu'il m'a fournis avec une amicale complaisance qui n'a d'égales que son érudition et sa modestie. Qu'il me soit permis de lui témoigner en ces quelques mots ma vive reconnaissance. Cet ouvrage était achevé lorsque parut, à l'été 1911, celui de M. Unger, *Hamann und die Aufklärung* qui est destiné, pour de longues années encore, à faire autorité en la matière. N'ayant pas disposé pour mon travail de cette inappréciable mine, j'ai dû signaler pourtant, en note, les principaux résultats que nous devons au patient labeur de M. Unger et les quelques points sur lesquels les miens en diffèrent.

SOURCES

1° *Hamann's Schriften herausgegeben von Friedrich Roth.* — Berlin, G. Reimer, 1821-5, 7 vol. et 2 vol. de suppléments édités par Gustav Adolph Wiener, 1842 et 3. — On a cité cet ouvrage sans autre indication que celle du volume en chiffres romains.

2° *Briefwechsel Johann Georg Hamann's mit Friedrich Heinrich Jacobi*, voir plus bas : Gildemeister, etc. On a cité cet ouvrage sous l'abréviation de *Briefwechsel*.

3° *Neue Hamanniana, Briefe undand ere Dokumente erstmals herausgegeben von Dr. Heinrich Weber.* — Munich, C.-H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1905. Cité sous les initiales *N. H.*

4° *Herder's Briefe an Joh. Georg Hamann. Im Originaltext herausgegeben von Otto Hoffmann*, Berlin, 1889.— On renvoie à cet ouvrage sous l'abréviation de *Hoffmann*.

5° *Mittheilungen aus dem Tagebuche und Briefwechsel der Fürstin Adelheid Amalia von Gallitzin.* — Stuttgart, Liesching, 1868.

6° *Briefwechsel and Tagebücher der Fürstin Amalie von Galitzin.* — Munster, Adolph Russel, 1874-6, 3 vol.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie de Hamann se trouve dans le *Grundriss* de Gœdecke, IV, 266-9; elle a été considérablement enrichie et très opportunément complétée par M. Unger (*Hamann's Sprachtheorie*, p. 264-72) et surtout dans *Hamann und die Aufklärung*, II, p. 945-59. Celle qu'on donne ici est fort réduite.

Les ouvrages les plus considérables qui aient été jusqu'ici consacrés à Hamann sont ceux de :

1° C.-H. Gildemeister, *Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden Leben und Schriften*, Gotha, Perthes, 1re éd. 1857, 2e éd. 1875, 3 vol. complétés par 1 vol. *Johann Georg Hamann's des Magus in Norden, « Autorschaft » ihrem Inhalte nach*. Gotha, Perthes, 1863, par 1 vol. *Briefwechsel Johann Georg Hamann's mit Friedrich Heinrich Jacobi*, Gotha, Perthes, 1868 et par 1 vol. de *Hamann-Studien*, 1873.

2° Julius Disselhoff, *Wegweiser zu Johann Georg Hamann, dem Magus im Norden*. 1 vol. Kaiserwerth am Rhein, 1871.

3° Moritz Petri, *Johann Georg Hamann's Schriften und Briefe zu leichterem Verständniss im Zusammenhange seines Lebens erläutert und herausgegeben*. — Hannover, Carl Meyer, 1872-74, 4 vol.

4° G. Poel, *Johann Georg Hamann der Magus im Norden. Sein Leben und Mittheilungen aus seinen Schriften*, Hamburg, 1874, 1876. 2 vol. : I. *Das Leben*, II. *Die Schriften*.

5° Joh. Claassen, *J. G. Hamanns Leben und Werke in geordneter, gemeinfasslicher Darstellung*. — Gütersloh, 1878-9, 3 vol.

Ces ouvrages sont de valeur fort inégale. Celui de Gildemeister se recommande par l'abondance des documents : on peut parfois le consulter comme une source. — L'étude de Disselhoff est d'une orthodoxie luthérienne un peu étroite; écrite avec chaleur et émotion, elle n'est pas toujours dénuée de critique. — Petri a fait des

efforts parfois heureux pour expliquer la genèse des différentes œuvres. — Les deux autres ouvrages ne sont cités que pour mémoire.

Une tout autre importance s'attache à :

6° Jakob Minor, *J. G. Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode*, 1881.

7° Rudolf Unger, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden*. — Nördlingen, C. H. Becksche Buchdruckerei, 1905.

8° Heinrich Weber, *Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Munich, 1904.

Enfin, parmi les études, essais, articles de revues ou d'encyclopédies consacrés à Hamann, les plus remarquables sont ceux de :

9° Hegel, dans *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*, octobre et décembre 1828; voir Hegel, *Werke* XVII, 88-110 et Gildemeister, *Hamann-Studien*, 313-406.

10° W. Dilthey, dans *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben herausgegeb. von W. Hollenberg*. N. F. 1, octobre 1858, nos 40, 41, 44.

11° H. K. Hugo Delff, dans *Johann Georg Hamann, Lichtstrahlen aus seinen Schriften und Briefen* (Leipzig, Brockhaus 1874), p. 3-34.

12° Horst Stephan, *Hamanns Christenthum und Theologie. Eine Studie zur neueren Kirchengeschichte* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeb. Von J. Gottschick* (Tübingen und Leipzig, 1902), p. 325-427.

13° C.-F. Arnold, *J. G. Hamann. Auswahl aus seinen Schriften und Briefen, eingeleitet und erläutert* (Gotha, 1888 : Bibliothek theologischer Klassiker, XI).

14° W. Kreiten, S. J., article *Hamann* de *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, 2e éd., vol. V, col. 1466-73.

J.-G. HAMANN

LIVRE PREMIER

ENFANCE ET JEUNESSE. — LA CRISE LES MÉDITATIONS BIBLIQUES

CHAPITRE PREMIER

LA FAMILLE DE HAMANN. — SES PREMIÈRES ÉTUDES

Né le 27 août 1730 à Kœnigsberg en Prusse, Jean-Georges Hamann est le compatriote et le contemporain d'un nombre respectable de littérateurs et de philosophes que l'on désigne volontiers sous le nom de groupe de Kœnigsberg et qui se distinguent assez nettement en effet par le genre de leur talent et par leur caractère des écrivains originaires des autres parties de l'Allemagne pour que cette désignation se justifie. Il est de six ans plus jeune que Kant. Ni par sa mère, d'ailleurs ni par son père il n'appartenait à la ville et résidence royale de Kœnigsberg ni même à la province de Prusse Orientale. Les Hamann venaient de Lusace, et le père de notre auteur, Jean-Christophe, établi chirurgien et qui obtint la dignité de baigneur du quartier de l'Altstadt, avait épousé Marie-Madeleine Nuppenau de Lübeck. Jean-Georges Hamann sort donc de cette moyenne bourgeoisie qui a donné à l'Allemagne la plupart des écrivains qui ont illustré le XVIIIe siècle. Que sa famille ait beaucoup voyagé et que le foyer en ait été souvent déplacé, c'est ce qui la rend plus représentative encore des autres familles bourgeoises de la même époque, où, dans les pays soumis aux Hohenzollern, selon l'expression de M. Pariset « la population est nomade, et les fonction-

naires sédentaires ». Partie d'origines obscures, la famille Hamann avait déjà fourni, en Jean-Georges Hamann, oncle du *Mage du Nord*, un écrivain à l'Allemagne. C'est l'auteur de la suite de l'*Asiatische Banise*, l'interminable roman de Heinrich Anshelm von Ziegler. Ce premier contact de la famille Hamann avec la littérature allemande allait être suivi d'un second, plus retentissant; elle aurait pu l'être d'un troisième, car le frère puîné, Jean-Christophe, destiné à la carrière de prédicateur, avait montré dans sa jeunesse autant que Jean-Georges des dispositions littéraires assez précoces que rendit vaine une imbécillité prématurée. La famille était mûre pour s'élever aux régions supérieures quand Hamann vint au monde. Une honnête aisance, une situation respectable était acquise. Le père déjà s'était vu offrir un titre officiel auquel il préféra pourtant celui de « baigneur de l'Altstadt » que lui avaient spontanément conféré ses concitoyens.

Il voulut préparer soigneusement ses enfants à la vie et aux études. C'était, semble-t-il, un homme consciencieux jusqu'à la minutie. Une grande piété, une piété exacte et exigeante régnait dans la maison du baigneur de l'Altstadt. Mais il savait que la piété ne suffit pas dans le monde, et il envoya ses enfants très jeunes à l'école. Ce que furent ces écoles — car il y en eut plusieurs — Hamann nous l'apprend dans ses *Méditations sur ma vie*. Au moment où il écrivait ces *Méditations*, il était disposé à beaucoup de sévérité pour lui-même. Mais il ne semble pas trop injuste dans le jugement sévère qu'il porte sur ses maîtres successifs. Si Hamann le père hésita, s'adressa à un maître puis à l'autre, si outre les étudiants pauvres qu'il chargeait de donner aux enfants des répétitions en échange de l'hospitalité qu'ils trouvaient chez lui, il confia ses fils tantôt à un prêtre en rupture de ban qui, par une anticipation hardie sur des méthodes contemporaines, se flattait d'enseigner le latin sans grammaire; tantôt à un pédagogue de profession, Röhl, qui vit s'asseoir Jean-Georges et son frère aux deux tables rondes autour desquelles il réunissait les élèves de sa *Winkelschule;* tantôt enfin à un précepteur; ce n'est pas du tout qu'il se désintéressât de leurs études, c'est au contraire que, toujours à la recherche du mieux, il ne sut pas fixer son choix avant d'avoir essayé de

tous les moyens dont il disposait; quand il les eut tous épuisés, ses fils avaient atteint l'âge où l'on quittait l'école pour l'Université.

Qu'avaient appris jusqu'ici les deux frères? Les étudiants, commensaux de passage, compagnons des heures de studieux loisirs, devaient leur enseigner le grec, le français, l'italien, la musique, la danse et la peinture (I, 154). Un tel programme rappelle Rabelais, Montaigne, l'humanisme de la Renaissance. Le résultat le plus clair de son application fut sans doute de donner à Hamann enfant des compagnons qui n'étaient pas de son âge. Le rôle principal de ses maîtres en titre semble avoir été l'enseignement du latin. Quant à l'histoire, à la géographie, nul ne songeait à leur faire une place, pas plus que l'on ne se souciait de l'art d'écrire correctement la langue maternelle ou de donner aux élèves quelques notions de prosodie et de leur faire lire quelques poètes allemands. Quand Hamann attribue à cette négligence de la langue maternelle, à cette absence de tout enseignement du style et de la composition la difficulté qu'il éprouve à ordonner ses pensées et à les communiquer par écrit ou de vive voix, sans doute il n'a pas tout à fait tort. Lessing, Klopstock et Schiller purent fréquenter des établissements de vieux renom; Gœthe eut une éducation des plus soignées et des mieux comprises. Hamann, en somme, fut la victime de ces petites écoles (*Winkel- und Nebenschulen*) qui végétaient alors. Ignorant sans doute le danger bien plus grave que courait la moralité de son fils dans sa propre maison et du fait d'un de ses employés (I, 165), le baigneur de l'Altstadt voulait que ses fils ne fréquentassent dans ces petites écoles que des camarades dignes d'eux et jouissent d'une éducation soignée [1].

Un temps précieux avait été ainsi perdu en tâtonnements. Lorsqu'il fut enfin décidé qu'il irait à l'école publique de Kneiphof, Hamann était d'âge à s'inscrire à l'Université,

1. Quant aux maladies dont il redoutait peut-être la contagion plus facile dans les écoles publiques, Hamann n'y devait point échapper, et c'est de l'école de Röhl qu'il rapporta cette affection du système capillaire qui devait lui laisser autour de la tête comme une tonsure, une calvitie précoce.

c'est-à-dire qu'il avait quinze ans. Il ne passa guère plus d'un an dans cette école où il obtint la place de premier en première (I, 168), ce qui prouverait qu'il sut rattraper le temps perdu. On lui donna enfin quelques notions de style, d'histoire et de géographie, de philosophie et de mathématiques, de théologie et d'hébreu. Curieux, il avait toujours tendu à prévenir les maîtres et à dépasser l'enseignement, assez ambitieux déjà par lui-même, qu'il devait recevoir. Au lieu d'apprendre le catéchisme, ou plutôt tout en l'apprenant, il s'était farci la mémoire des noms des hérésiarques petits et grands ; au lieu de suivre une méthode sûre dans ses études, il se lance à la poursuite de plusieurs sciences à la fois ; il réussit à tout mêler et confondre. A Kneiphof, la confusion se fait plus grande encore, grâce aux nouvelles matières qui s'offrent à sa curiosité, et « son cerveau devient une foire, une boutique de forain encombrée de denrées toutes nouvelles » (I, 168).

A l'Université où il s'inscrivit le 30 mars 1746, Hamann suivit, comme Kant sinon en même temps que lui, les cours du fameux Martin Knutzen qui enseignait la philosophie au sens large du mot et les mathématiques. Il aurait été membre de la Société physico-théologique du philosophe wolfien si cette Société eût pu s'établir[1]. Il préfère pourtant au mathématicien philosophe un autre maître moins illustre, Rappolt, latiniste élégant et sage chrétien. A l'Université, Hamann pensait sans doute, selon le vœu de son père, faire des études théologiques. Mais il y renonce bientôt (I, 170-1). Il bégaye, il a peu de mémoire, les mœurs des théologiens sont corrompues, et il se fait de leur état une trop haute idée pour ne pas s'estimer indigne de l'embrasser. Telles sont du moins les raisons qu'il allègue dans son autobiographie, et il va sans dire qu'elles ne sont pas également bonnes, qu'elles ne valent guère que comme prétexte et qu'il est le premier à s'en apercevoir. La vraie raison de sa répugnance pour la théo-

1. Là sans doute, il eût développé son goût pour la botanique et l'astronomie dont il ne fait pas mention dans son autobiographie mais qu'il désigne comme ses *dadas* dans une lettre de beaucoup postérieure adressée à Nicolaï et citée par *Gildemeister*, I, 15, 16.

logie se trouve dans le beau zèle dont il se prend pour tout cela qu'il appelle vaguement « les antiquités, la critique, les belles-lettres et la poésie, les romans, la philologie, les auteurs français et le don qui leur est propre d'inventer, de décrire, de plaire enfin à l'imagination » (I, 171). Il arrivait au jeune Hamann ce qui arrivait presque au même moment au jeune Lessing à Leipzig ; il faisait l'expérience que devait faire plus tard le jeune Gœthe à son tour, et s'il s'est dégoûté de ses études, ç'a été par amour de la littérature. La littérature pour lui, c'était avant tout la littérature française, et s'il ne connaissait pas, comme Lessing et Gœthe, le théâtre et ses séductions, il y était suppléé par le goût qu'il marque ici pour les antiquités et la critique : c'est ainsi qu'il préférait l'histoire des hérésies au catéchisme.

Il faut l'en croire quand il avoue combien il était fier de ses études désintéressées et vagues pour lesquelles il avait abandonné le *Brodstudium*, les études alimentaires[1]. Six années se passent ainsi à l'Université au milieu d'incertitudes, six années qu'il se reproche amèrement dans l'Autobiographie, sur lesquelles il passe d'ailleurs assez rapidement, qui ne furent pourtant pas perdues pour lui ni sans laisser de traces, mais dont on ne saurait rien et dont il ne resterait rien sans les amis qu'il se fit alors[2].

D'autre part, il était au même moment de ce groupe de

1. Il lui fallait pourtant choisir une faculté, ne fût-ce que pour tranquilliser son père, et il choisit la faculté de droit, par acquit de conscience et bien résolu à ne se détourner pour rien au monde du culte qu'il avait voué aux Muses.

2. L'une de ces amitiés fut durable, et nous retrouverons à maintes reprises les trois frères Lindner qui en furent l'objet. Leur père avait été pasteur en Poméranie, puis à Königsberg où sa veuve continua d'habiter après sa mort. L'aîné des frères Lindner, Johann-Gotthelf, avait un an de plus que Hamann, et c'est avec lui qu'il se lia très intimement. Il se préparait à l'enseignement, tandis que des deux cadets, l'un Friedrich-Ehrgott choisit la médecine et l'autre, Gottlob-Emmanuel, après avoir été pasteur et avoir longtemps hésité se décida à son tour à l'âge de quarante ans pour la médecine (*Gild.*, I, 17). Johann-Gottlob Lindner ayant écrit en 1751, pour obtenir le grade de magister, une dissertation latine *de Somno et Somniis*, Hamann fit imprimer à la suite de cet opuscule quelques pages sur le même sujet et dans la même langue ; il les publia de nouveau, dix ans plus tard, on ne sait trop

jeunes gens qui publiaient en 1750 la petite revue qu'ils appelaient *Daphné*: On n'a pu établir jusqu'ici quelle fut sa part de collaboration à cette revue éphémère [1]. Il suffit d'en connaître le ton pour s'assurer qu'il a été exact et véridique dans le tableau qu'il a donné de ses préférences littéraires d'alors. Tout autant que le jeune monarque qui siégeait depuis dix ans sur le trône de Prusse, la jeunesse de Kœnigsberg admirait la littérature française contemporaine. Leur ambition était de donner à celle de leur pays les grâces qu'ils parodiaient en de lourdes imitations et de malheureux pastiches. Moins sages, moins éclairés que Frédéric, ils prétendaient imiter les qualités françaises non en français mais en allemand. « Il serait temps de bannir le goût gothique qui a régné si longtemps en Prusse et d'imiter le style aisé et fleuri des Français. » Ceci n'est ni de Gottsched ni de Frédéric; on le lit dans une lettre que Hamann recevait en août 1751 et où son ami Sahm, de Berlin, le félicitait de « cette aimable enfant — la revue *Daphné* — qui était la sienne et que, par modestie sans doute, il ne voulait pas reconnaître » (*Gild.*, I, 18-19).

Et Hamann, à cette époque, ne pensait pas autrement que Sahm. A défaut des articles qu'il a pu écrire pour *Daphné*, nous en avons pour garants trois poèmes qu'il a recueillis en 1762 dans les *juvenilia* (II, 319-328); nous avons, mieux

pourquoi. à la suite des *Croisades du Philologue* et parmi d'autres péchés de jeunesse.

1. M. Unger (II, 850-9) a réimprimé trois essais de *Daphné* que l'on peut attribuer à Hamann. Il y a un peu d'ironie, beaucoup de gaucherie ; le goût s'y trahit du travestissement, de l'apologue oriental, d'un moralisme aux allures studieusement mondaines, et ces quelques pages enfin n'appellent pas un long commentaire. Voici pourtant le naïf portrait que sous le nom de Haemus, un de ses amis a fait de Hamann : « Il a des sentiments nobles, un très bon cœur, c'est un connaisseur en fait de belles-lettres, et il écrit d'une façon sinon spirituelle du moins recherchée. Il n'écrit pas de vers, mais réussit très bien les lettres. Son caractère est aussi franc que sa pensée est libre ; il est des cas pourtant où il se montre soit timide, soit trop délicat et hésitant. Il ne maîtrise pas facilement le mécontentement que lui inspirent les sottises et les méchancetés. Ses sentiments sont délicats ; aussi ne vit-il que pour ceux qui l'aiment, et il faut l'aimer. Depuis quelque temps, il est plein de feu ; peut-être sera-t-il poète ou amoureux. »

encore, quelques lettres qu'il adressa à son ami Lindner (*N. H.*, n[os] 1, 2, 3); et une lettre en français adressée à la jeune femme de son ami (*N. H.*, n° 4) en février 1754 nous apprend qu'il ne se dégoûta pas de sitôt du badinage élégant ou de ce qu'il prenait du moins pour un élégant badinage.

Pour ce qui est de ces vers, comme il n'est guère probable qu'il ait ajouté après coup et au moment de la publication les citations d'Horace qui servent d'épigraphe à chaque pièce, on peut compter dès ce moment parmi ses poètes favoris Horace qui ne cessera pas d'en être. Malheureusement, Hamann n'était pas né poète, et il n'a pas tenu à Horace de le préserver de la platitude pas plus qu'il n'a suffi de Gresset pour lui donner de l'aisance et le rendre spirituel et léger. Qu'il présente à son père, pour le féliciter à son anniversaire de naissance, des strophes rimées ou qu'il écrive une sorte d'ode de mètre grec ou latin pour fêter le retour de son ami Hennings, ce qui lui manque toujours, c'est le rythme et l'image; il compte les pieds de ses vers, à la française, plutôt qu'il ne les scande, à l'allemande; et quant à l'image, on voudrait qu'il l'évitât soigneusement, car quand il lui arrive de s'y essayer, il est capable de parler de « son désir de dromadaire » (II, 325).

Ces poésies n'ont pas même d'originalité ou de caractère ce qu'il en faudrait pour nous orienter avec précision sur les goûts littéraires du Hamann d'alors et sur les modèles dont il s'inspirait [1]. Les quelques lettres qui nous restent de sa jeu-

1. La dissertation latine, si fort admirée par Gildemeister (*Gild.*, I, 24) et où ce biographe voudrait voir une promesse déjà des opuscules qui ont fait la gloire de son héros, cette dissertation est insignifiante. A propos de songes, il met sa coquetterie à énumérer les auteurs anciens, latins et grecs, qui en ont traité (II, 313), à reproduire une clause de style, une tournure familière aux écrivains du temps en déclarant que seule l'autorité de l'Ecriture le retient de rire de la crédulité populaire (II, 314). Quant à ce qu'il représente comme le résultat d'une méditation personnelle sur le rapport de l'âme au corps pendant le sommeil, il n'est pas permis d'y voir autre chose que les vagues réminiscences d'un étudiant de l'Université de Kœnigsberg et, qui plus est, d'un étudiant peu attentif, distrait, d'un esprit passablement confus, et d'un brouillon.

nesse sont infiniment plus instructives. Et c'est bien là qu'il se montre l'imitateur maladroit et consciencieux qu'il est de modèles mal choisis. Il mérite tous les éloges de Sahm; fidèle à la règle que Sahm formulait tout à l'heure, il s'applique laborieusement à attraper les grâces françaises, il est frivole avec pesanteur et componction. Ses phrases allemandes s'abrègent, il évite la lourde période germanique et fait même effort pour épurer sa langue de tout germanisme. Par une juste compensation, il introduit des germanismes dans son français. « Galant ami », voilà en quels termes commence la lettre qu'il adresse à Lindner le 5 mai 1752 alors que celui-ci est professeur à Riga (*N. H.*, n° 3-6). Et il copie à son intention et tout au long deux poèmes français dont l'un est de Gresset « qu'il a fort senti »; on y trouve exposée la sagesse épicurienne d'un homme qui vit ignoré, content de peu, qui n'est plus le jouet de l'aveugle Déesse ni de l'aveugle Dieu et dont jamais la Bigoterie ne décida les jugements. Rien d'étonnant qu'il éprouve la justesse de ces vers mondains et galants, puisqu'il ne rêve pour lui et pour son ami que bonnes fortunes, scènes idylliques et amoureuses, puisqu'il a daigné remarquer une Mademoiselle Dorchen « dont la bouche, comme disent les poètes, a été formée pour les baisers, « si « petite, d'une coupe si gracieuse que, vaille que vaille, il « faudra bientôt en faire l'essai », dont les yeux ..., dont la mine... », bref une enfant qui est faite pour charmer les sens et la vanité et qui par son innocence rappelle pourtant cette bergère « que Hagedorn a si aimablement décrite dans une de ses chansons ». Son choix semble donc fixé, du moins pour le moment; mais, généreux, il suppose que celui de son ami ne l'est pas encore, qu'il hésite entre plusieurs belles, va de la brune à la blonde. On n'est pas plus Régence ! Si l'esthétique du jeune Hamann est assez sévère, on voit que son éthique l'est moins, et si on le trouve difficile en matière de style et de vers, il faut reconnaître qu'il est assez éclectique et tolérant en matière de sentiments et de plaisirs. C'est bien là à la fois la morale et l'esthétique de son époque en ce qu'elle avait de plus brillant, de plus séduisant, de plus envié et imité. Le culte d'une volupté honnête n'exclut pas celui de la vertu. « Ne vous dégoûtez jamais, dit-il « au

couple charmant » de ses amis, de la vertu; c'est à elle que vous êtes redevables de cette volupté, qui, comme un doux zéphyr, ridera les flots de votre vie à venir » (*N. H.*, p. 16). Helvetius, quand il écrivait son poème du *Bonheur*, n'aurait pas mieux dit.

Mais ce ne sont là que jeux, fantaisies et délassements. Ils sont assez profanes. Il n'en faudrait pas conclure que sa vie fût dissolue. Dans son autobiographie, il n'aurait pas manqué d'avouer et de déplorer sa mauvaise conduite si sa conduite avait été mauvaise; il n'avait en l'écrivant que trop de penchant à s'exagérer chaque peccadille et à s'appesantir sur tout souvenir pénible. De la vingtième à la vingt-sixième année, il fut mondain, ce n'est pas douteux, mais il le fut en ce sens seulement que le péché, la mort, la rédemption, les grandes vérités de la religion ne furent pas assez constamment présentes à sa pensée. Ce n'est pas à dire qu'il se permît de les nier, ni même de les soumettre à un examen sévère; son libertinage n'était que dans ses propos, nullement dans sa pensée, trop puérile, ni dans ses mœurs, trop surveillées. S'il pécha, ce fut par négligence. Dans ses confessions, il ne fera pas de différence entre sa vie d'alors et celle qu'il mena les années suivantes; que sa vanité le portât à écrire et parler légèrement des choses respectables, à s'ébattre dans le champ de la belle littérature ou qu'elle cherchât à se satisfaire dans l'accomplissement de devoirs purement humains, comme ceux d'un précepteur, — du moment que c'était la vanité qui le poussait dans l'une et l'autre voie, du moment que dans l'une et l'autre conduite la pensée de Dieu et du Rédempteur était absente ou tout au moins trop lointaine, ce lui était tout un et il n'y avait là, aux yeux du croyant qui écrivit l'Autobiographie, qu'une légère nuance qu'il était bien loisible d'omettre. Une seule chose étant nécessaire, si l'on fait tant que de ne s'en point soucier, il importe bien peu vraiment de savoir à quoi l'on passe son temps, où l'on porte ses regards et de quoi l'on occupe ses loisirs.

Athée, jamais Hamann n'a pu être soupçonné de l'avoir été puisqu'il ne s'en est pas accusé lui-même; sceptique, il y aurait eu de sa part un trop sérieux effort à faire pour qu'il

le devînt, pour que les résultats des sciences et de la philosophie régnante pussent entrer en conflit avec ce qu'il tenait de ses parents de foi chrétienne. Il fut exactement distrait par le monde, par ses lectures profanes, par les mille et mille riens à quoi s'applique la jeunesse, attiré et éloigné de la méditation du trésor religieux qui, déposé dans son âme dès son enfance par des mains pieuses, y devait rester caché jusqu'au jour où un besoin pressant le forcerait d'y puiser.

CHAPITRE II

HAMANN PRÉCEPTEUR

On ne voit pas quelles ont pu être les espérances précises que Hamann le père fondait sur son fils, ce qu'il attendait de lui ni quel état il eût voulu qu'il embrassât. On ne voit pas non plus à quelle carrière ses études universitaires eussen-pu préparer Jean-Georges, puisqu'elles furent des plus irrégut lières et ne reçurent pas la sanction du moindre diplôme. Ce fut le hasard qui se chargea de le pourvoir. Un pasteur, Blank, demanda à Hamann s'il ne connaissait pas deux jeunes gens qui fussent disposés à accepter quelque poste de précepteur en Livonie. En y réfléchissant, Hamann s'aperçoit qu'il pourrait bien y être disposé lui-même. C'est ainsi que sa vocation se décide (I, 247).

Son père s'y opposa d'abord [1]. En lui demandant par écrit son autorisation, sans doute Hamann enjolive-t-il et arrange-t-il quand il explique que son plan d'études fut éta-

1. Du moins, est-ce l'impression qui reste de cette longue et très raisonnable lettre que lui adresse Hamann (I, 245-52), sans d'ailleurs que l'on se rende compte de la nature des objections paternelles : ce qui déplaisait à Hamann le père, était-ce l'état de précepteur choisi par son fils ou plutôt, comme on est tenté de le croire, le projet de quitter Königsberg et de le quitter pour l'étranger, pour s'expatrier et s'établir en lointain pays ? Il craignait sans doute la proximité de Riga et des tentations qui pouvaient attendre son fils dans cette riche cité de commerce. C'est à quoi Hamann répond, ce semble, quand il dit qu'à Königsberg il ne faut pas compter trouver emploi semblable, qu'il courrait de plus grands dangers encore à Berlin et que d'ailleurs, et s'adressant à la piété paternelle, « le mal est partout en ce monde » (I, 251).

bli précisément en vue de ce départ et du dessein qu'il avait de voyager. Mais il est sincère dans l'aveu de son goût du changement et de son jeune cosmopolitisme : « Quel que fût mon état, je vous assure que jamais je ne serais content de moi si je devais rester en ce monde sans en connaître autre chose que ma patrie » (I, 245). Quel contraste entre ce prurit de curiosité et les habitudes casanières, l'amour, si l'on peut dire, de la monotonie qui caractérise un Kant, comme la différence de ces deux natures apparaît bien ici et comme il est évident que, des deux compatriotes, c'est celui qui devait faire figure plus tard de mystique et de sombre enthousiaste qui est le plus sanguin, le plus éveillé, le plus curieux, et qui prend le plus de part à la vie, superficielle sans doute, de son siècle ! Ce préceptorat, d'ailleurs, n'est pas dans sa pensée un établissement définitif. Il ne le considère dès l'abord que comme une première étape, comptant bien s'y préparer au monde, y faire l'essai de ses forces, y apprendre les manières du monde et y faire aussi, grâce aux loisirs qu'il y trouvera, l'éducation de son esprit. Ce programme est tout animé par un esprit mondain, dicté par le désir de se pousser, de faire son chemin dans le monde, de réussir. On ne sait si le père de Hamann s'en trouva rassuré : son fils lui donnait la preuve des besoins qu'il éprouvait ; des aptitudes qu'il lui faudrait pour satisfaire ces besoins, il ne pouvait lui fournir aucun gage.

Il céda cependant, octroya la permission désirée et sans doute ne refusa-t-il ni ces manuels historiques et juridiques ni le manteau de voyage qu'on lui demandait avec sa bénédiction. Hamann d'ailleurs aurait quitté Kœnigsberg et la maison paternelle en se passant, s'il l'eût fallu, de l'un et de l'autre. Et le voici au mois de novembre 1752 en chaise de poste filant sur Memel. Le voyage dure trois semaines (*Gild.*, I, 29-31). C'est le 3 décembre seulement qu'il quitte Riga pour arriver quelques jours après au château de la baronne de Budberg à Kegeln. Il n'y avait pas eu de danger jusqu'ici ; c'est à cette dernière étape qu'il risque de verser et de se noyer dans une petite rivère dont la glace n'est pas très solide. Il ne parle de la nature et du paysage qu'à l'occasion de ce danger qu'il a couru. Comme on le voit, Hamann n'a

pas le sentiment de la nature bien développé ; quand il voyage, l'idée ne lui vient pas de jeter un coup d'œil par la portière ou, s'il le fait, il ne juge pas digne d'en parler dans ses lettres. La nature n'est pas pour lui un sujet de littérature, même épistolaire et familière, et tant qu'elle n'est pas au moins cela, comment pourrait-on dire que le sentiment en existe ?

Il se trouve en présence de la baronne de Budberg, cette veuve dont on lui a parlé à maintes reprises, à Kœnigsberg, puis à Riga chez des amis de son père, dont on lui a dit l'avarice, la richesse, la frivolité[1]. A la première entrevue qu'il a avec son élève, il est charmé de son amabilité, de son innocence, de sa beauté et du caractère de noblesse qu'il porte au front. Il commence aussitôt à donner ses leçons au jeune baron ; à sa sœur cadette il enseigne à lire, à écrire, à compter et le français. Son temps est ainsi bien occupé ; quand pourtant il se sent mélancolique et pris du mal du pays, il a recours à ses livres, à la musique, il joue du luth qu'il a pratiqué auprès de Reichardt, le père du fameux compositeur. Il entretient avec ses parents une correspondance active, et quand il reçoit d'eux du massepain, spécialité de Kœnigsberg, il y en a toujours pour ses deux élèves. D'ailleurs, on ne lui permet pas de s'ennuyer longtemps à la campagne ; dès les premiers jours de mars, sitôt que l'état des chemins et le temps le permettent, il lui faut avec le jeune baron rejoindre la baronne à Riga (*Gild.*, I, 35-6).

Le voilà donc dans cette ville dont son père craint pour lui les tentations, au milieu de ces mœurs dont on redoute pour lui la contagion. Aussi faut-il tranquilliser ces chers parents. Les propos que l'on tient autour de lui, des exemples inouïs de libertinage et, par exemple, d'un couple divorcé, « autant de choses, assure-t-il, qui ne lui servent qu'à alimenter le préjugé qu'il a contre le monde » (*Gild.*, I, 37) et qui ne peuvent qu'amuser l'observateur, le « collection-

1. Elle le traite fort civilement ; elle envoie à sa rencontre une calèche attelée de quatre chevaux, avec cocher, postillon et deux chiens ; son équipage ferait honneur au plus riche gentilhomme prussien. Un domestique est attaché à sa personne, qui excelle dans l'art du perruquier et que la baronne a chargé d'un bon repas pour son maître.

neur » impartial qu'il fait profession d'être. Pourtant, cette vie ne lui déplaît pas, et, s'il ne s'en ouvre pas à ses parents, il en fait la description à son ami Lindner (*N. H.*, p. 7-9). Il y a de la société, on mange, on boit, parfois on danse, toujours et surtout on joue, et l'on joue gros jeu et l'on ne s'en gêne pas même devant les enfants. La société est plus accueillante que celle de Kœnigsberg, la noblesse moins hautaine. A la table de la baronne, Hamann a toujours sa place; mais il ne fait pas toujours usage de cette liberté, préférant passer son temps à lire, à écrire à ses amis et à ses parents.

Qu'est-ce alors qui l'occupe surtout? Des lettres à son père (*Gild.*, I, 42-4), la lettre du 8/19 mars 53 à Lindner (*N. H.*, p. 7-9) nous l'apprennent. Une *deutsche Gesellschaft*, une sorte de petite Académie sur le modèle de celle d'Iéna s'est fondée à Kœnigsberg ; Hamann tient à en recevoir les publications et à en être considéré comme membre futur. Il lit les journaux : ceux de Hambourg viennent de lui apprendre que la Sorbonne se prépare à rendre un jugement sur l'*Esprit des Lois* de Montesquieu. Il lit les *Vies de Mahomet* de Boulainvilliers (*Gild.*, I, 42-3) et de Jean Gagnier, la *Rome Galante*, roman assez licencieux, et l'*Histoire des deux Triumvirats* qui l'intéressent fort par le récit des amours de Cléopâtre ; il a lu l'*Esprit des Nations*. Il approche pour la première fois des gens de lettres ; l'un des hôtes de la baronne, joueur acharné, publie à Riga une revue hebdomadaire ; et Süssmilch qu'il rencontre va jusqu'à lui faire la lecture d'un opuscule qu'il destine à l'Académie de Berlin.

On voit qu'il est déjà grand dévoreur de livres. C'est aussi bien qu'il en a les loisirs. Nul ne le presse ; au contraire, on dirait qu'on ne lui sait pas grand gré de la peine et du temps qu'il consacre à l'éducation de son élève. S'il s'en était tenu à une sagesse égoïste, s'il n'avait pas été le jeune Prussien consciencieux et le pédagogue médiocre peut-être mais enthousiaste qu'il était, il eût pu passer entre Kegeln et Riga de longues années de paix et de féconds loisirs. Mais il aimait trop son élève pour ne pas vouloir travailler à son bien, et pour ne pas punir avec une sévérité méritée sa paresse et sa distraction ; il aimait trop les enfants, il prenait trop de plaisir à suivre et diriger leurs premiers pas dans la voie du savoir humain (*N. H.*, p. 10) pour ne pas se sentir piqué de zèle et souhaiter pour son élève une perfection où celui-ci n'éprouvait sans doute aucune envie d'atteindre.

Cette sollicitude a été un caractère constant de Hamann, qu'il s'agît des enfants d'autrui ou des siens ; mais voici en quoi il a changé plus tard : jeune, il ajoutait une trop grande importance au pur savoir, il s'indignait que son élève ne comprît pas assez vite le sens des catégories grammaticales, il était pédantesque et fastidieux, et c'est cette sécheresse, cette aridité d'école qu'aucune expérience n'était encore venue détremper, c'est ce goût de l'abstrait et de son autorité, joint à une juvénile impatience, qui l'empêchait de réussir comme il aurait voulu auprès de son élève. Rien n'est plus loin peut-être de l'enfance que l'immaturité de l'adolescence ou de la première jeunesse, et c'est ce qui condamne cette institution des précepteurs de l'époque, imberbes *candidats* en théologie : le vieillard s'entend mieux avec l'enfant, l'homme mûr avec le jeune homme ; le jeune homme ne comprend ni l'un ni l'autre.

Et puis, nous savons que ce n'était pas l'intention de Hamann de se fixer nulle part, pas plus à Kegeln ou à Riga qu'ailleurs. Ses insuccès, du moins partiels, de précepteur, le dépit qu'il en conçut, combinés avec cette indifférence où il était de s'en aller ou de rester lui donnèrent une grande indépendance de langage dans une circonstance où il lui fallut écrire à la baronne pour se plaindre de son fils.

C'était peut-être un enfant trop bien élevé, doué d'une bonne mémoire, d'un certain talent pour la peinture et d'une oreille assez fine, puisque, au grand étonnement de son maître qui n'en pouvait certes pas dire autant de lui-même, il composait des vers sans savoir écrire ni lire, docile surtout, plein de bonnes intentions et aimant. Mais il avait beaucoup de peine à apprendre le latin. Et c'en est assez pour que Hamann, impatient, agacé, persuadé qu'il a devant lui un imbécile, se croie en droit d'avoir recours sinon aux coups, du moins à la peur des coups et à la menace. Le premier portrait du jeune baron nous est fourni par la lettre

du 19 mars ; huit semaines après, le 19 mai, les traits en ont bien changé, et dans la lettre qu'il adresse à la baronne, Hamann représente son élève comme « une statue humaine qui a des yeux mais ne voit pas, des oreilles et qui n'entend pas, dont on douterait qu'elle ait une âme ». Il rappelle à la baronne que les parents doivent compte à Dieu et à la société de leurs enfants, que ces créatures ont des âmes humaines et qu'il n'est pas permis de les transformer en poupées, en singes, en perroquets et pis encore (*N. H.*, p. 13, 14). On voit bien ici que Dieu n'est pas oublié ni les principes sévères de la maison paternelle, et que, si l'on en fait bon marché quand on se livre à la littérature et aux goûts frivoles du siècle, on sait s'en souvenir à propos et les rappeler à autrui dans les affaires sérieuses de la vie. Et si Hamann bel esprit se laisse séduire aux attraits brillants du XVIIIe siècle et de la civilisation aristocratique, à peine a-t-il touché à une question pratique, à peine se trouve-t-il amené à prendre une résolution, en présence d'une question vive et brûlante comme celle de l'éducation, les premières paroles qui lui échappent sont pour protester au nom de l'âme humaine contre ce que cette civilisation comporte d'artificiel, exige d'artifice et impose de subtils mensonges. C'est le savant précepteur qui prend ici la défense de l'individu et de la nature, et c'est la mère ignorante qui représente avec une sauvage intransigeance les droits de la mode, des convenances, des bienséances et de la vanité contemporaines. C'est l'ironie des choses. Mais prenons garde que la dignité de l'âme humaine, en cette circonstance, demandait qu'un enfant s'appliquât au latin, que la mode, beaucoup moins exigeante, loin d'imposer quelque sacrifice, toute indulgente, se contentait de peu et inclinait à la paresse. Du moins faisait-elle de la politesse un devoir. Et la baronne de Budberg ne permettait pas qu'on s'en dispensât, elle ne pouvait tolérer qu'on le prît avec elle sur le ton pédantesque à la fois, méprisant et presque fanatique de Hamann. En une lettre d'une pauvre orthographe et sans beaucoup d'esprit, la baronne, désagréablement frappée de voir son fils comparé à une statue, faisait savoir à Hamann qu'il avait tracé là son propre *pohtré*, lui déclarait que l'éducation d'un enfant de condition n'était décidément pas son fait et lui signifiait son congé (*N. H.*, p. 15).

Hamann aurait dû s'attendre à l'issue qu'elle donnait à cette affaire. Il en fut surpris ! Il avait beau s'envelopper dans le manteau de la religion et de la vertu (I, 177), il était furieux et ne songeait qu'à se venger ou du moins à se justifier. Il résista pourtant à cette folie, n'en laissa rien paraître dans les lettres qu'il écrivit à son père pour lui faire part de ce qui lui venait d'arriver. Il a surtout à cœur de le rassurer ; cette mésaventure lui inspirera des méditations profitables, sans qu'il soit besoin de mercuriales paternelles ; la première leçon qu'il en tire est d'ailleurs assez pessimiste et d'un jeune misanthrope : pour faire son chemin en ce monde, il faut savoir dévorer beaucoup d'affronts (*Gild.*, I, 48-49 ; I, 254-57) et la grande consolation qu'il offre à son père est ce mot : « Qui connaît les voies de Dieu ? »

De retour à Riga, il y retrouve l'hospitalité d'un ami de son père[1]. Les quelques mois qu'il y passe ne sont pas heureux. Son hôte est intéressé, il se vante de ses bienfaits (I, 178-9). Le peu d'argent qu'il avait s'écoulait bien vite, il se voyait réduit à un ducat qu'il écornait encore pour acheter quelques livres. Passant d'une application sans but à des excès de plaisir et de paresse, il était en proie au marasme. Aussi cherche-t-il un emploi. Le beau-frère de la baronne de Budberg, Campenhausen, qui l'a distingué lors de son premier séjour à Riga, peu de semaines auparavant, le recommande au général de Witten qui fait de Grünhof, à quatre heures de voiture de Mitau, sa résidence habituelle. Il accepte. Son premier essai n'avait donc pu le dégoûter du métier de précepteur.

A Grünhof, il trouve tout d'abord deux élèves qui parlent déjà le français et dont l'éducation est à tous égards plus avancée et plus facile à continuer que celle du jeune baron, un comte de Witten généreux qui lui offre 100 thalers par

1. Il y aurait fréquenté sans doute Berens, son ami d'Université (*N. H.* p. 7) si celui-ci n'avait séjourné alors à Paris, et l'on se demande si alors déjà il n'entra pas en relations avec les frères et la sœur de son ami.

an et une gratification au jour de Noël, une comtesse de Witten instruite, poète à ses heures, qui lui ouvre sa bibliothèque, et, d'ailleurs, une maison somptueusement montée, des repas de cinq ou six services au moins et le carafon de vin qui ne manque jamais (*Gild.*, I, 53-55). Surtout, il n'est pas isolé. Il retrouve des amis. Il voit le frère de son ami Lindner, qui est médecin à Mitau, il voit un autre précepteur établi à une demi-lieue de Grünhof (I, 259). Il se lie d'amitié avec un des familiers de la famille de Witten (I, 180). Hamann se plaît si bien ici, qu'il en oublie de lire ou du moins de faire part de ses lectures à ses correspondants. Et comme ce temps fut heureux, l'histoire en est brève. Cet heureux séjour à la campagne n'est interrompu que par un voyage à Riga en juin 1754 qui lui permet de revoir son ancien élève (*Gild.*, I, 57).

CHAPITRE III

HAMANN ET LA FAMILLE BERENS DE RIGA
L'AVANT-CRISE

A peine Hamann a-t-il passé un an à Grünhof, qu'il se plaint de sa santé, qu'il se plaint aussi de l'abus que l'on fait de sa modestie. Il n'a pas assez de liberté, son temps ne lui appartient pas, et, qui, pis est, il ne voyage pas (*Gild.*, I, 59) [1]. Le retour de Jean-Christophe Berens lui ouvre de nouveaux horizons (*Gild.*, I. 60). Cet ami fait exprès le voyage de Riga à Mitau pour le voir. C'est là qu'il l'entretient, je pense, pour la première fois, des progrès en France de la science économique et des services que pourrait rendre aux Allemands un publiciste qui en vulgariserait les principes, tandis que de son côté le grand négociant de Riga en ferait l'application pratique. Cette sorte de collaboration, un peu forcée, un peu systématique, était le projet favori de Berens.

Pour qu'à ce moment il ait résisté aux exhortations de Berens, il fallait que Hamann n'eût contre ses patrons que des griefs assez légers [2]. Son ami Lindner, le pédagogue, vient

1. Il dit aussi que ses patrons ont perdu son estime et qu'il ne pourrait plus rester à leur service qu'en leur sacrifiant sa conscience et la paix de son âme. Que s'était-il passé ? On n'en sait rien. Sans doute la vraie raison qui le porte à désirer un changement dans sa condition est-elle le désir de changer d'air et de milieu, le goût du changement. C'est ce qu'il reconnaît implicitement dans son autobiographie (I, 179-180).

2. Il passe auprès d'eux l'hiver de 1754 à 55, et, plein pour ses élèves de la plus tendre sollicitude, il n'est question dans ses lettres que du massepain de Kœnigsberg qu'il leur distribue, du médecin Lindner

établir son jeune ménage à Riga, où il est nommé directeur de l'école. Voilà donc que les raisons se doublent qui attirent Hamann à Riga. Fin mars 1755 (*Gild.*, I, 65-66), il y fait un court séjour dont il est ravi. Ses rapports avec Berens deviennent de plus en plus intimes et fréquents. Non seulement il entretient avec lui une correspondance en français (*Gild.*, I, 67); Berens qui se prépare à partir pour la cour de Pétersbourg où il doit représenter sa ville natale, pense sérieusement à l'emmener, et Hamann ne demande pas mieux que d'être du voyage (*Gild.*, I, 67-9). Ayant sondé les dispositions de ses parents et trouvé quelque résistance, il ne quitte pas la partie et propose d'accompagner son ami pour ne rester à Pétersbourg qu'un mois; comment, quand on est jeune et qu'on veut voir le monde, laisser passer une aussi belle occasion « de visiter une des premières cours du Nord », ou tout au moins, car on n'est pas bien sûr d'être admis à la cour, « de voir une grande ville dont on puisse ensuite garder le souvenir » et parler, je pense, aux petits bourgeois de Kœnigsberg ! Son père étant souffrant, Berens ne devant pas partir aussitôt, aucune décision n'est prise encore à ce sujet. Mais Hamann est bien résolu à quitter Grünhof. Il prend congé de ses maîtres et de ses élèves parmi beaucoup de témoignages d'amitié, en juillet 1755.

La maladie de son père était telle que Hamann le pressait de renoncer aux fatigues de son métier (*Gild.*, I, 69); son frère avait terminé ses études de théologie à l'Université de Kœnigsberg (*Gild.*, I, 71), et Hamann lui conseillait de voyager. Pour lui, il ne saurait être question de rentrer à Kœnigsberg. C'est à Riga que l'attire l'amitié de Lindner et de Berens, c'est à Riga que l'appelle son avenir. Dans l'autobiographie (I, 181-187), ce séjour de Riga apparaît sous un jour singulier. Comblé de tout ce qu'il faut pour trouver la vie agréable, choyé de ses amis, logé chez Lindner, et pendant cette belle saison invité par la famille Berens à jouir des agréments de la villa qu'elle possède dans les environs, se livrant en tout loisir à ses études favorites, Hamann pourtant, outre l'état pré-

qu'il fait appeler pour examiner l'œil malade de l'un d'eux, des bijoux d'ambre qu'il fait venir pour la comtesse de Witten (*Gild.*, 63-5).

caire de sa santé, qu'il soigne, souffre d'un mal mystérieux sur lequel il ne s'explique pas clairement, et qui l'abat, lui gâte des heures délicieuses, l'assombrit. Il se rend compte qu'il manque des qualités requises pour le commerce, tant pour la théorie que pour la pratique; et Berens différant toujours son départ, il abandonne presque le projet qu'il avait formé de l'accompagner; son désœuvrement lui pèse, l'incertain avenir l'inquiète. Au vrai, il fait les premiers pas dans ce qu'il devait appeler l'*effroyable chemin de la connaissance de soi*. L'épreuve ne devait pas être décisive, il était destiné à retomber dans ses errements et à se méprendre encore sur sa vraie vocation; ses épreuves ne furent achevées qu'après qu'une expérience cruelle lui eût répondu irrévocablement et de manière à ne lui plus laisser aucun doute. Ses parents, de leur côté, craignaient qu'il ne vécût en parasite et qu'il ne fût retenu à Riga par les agréments d'une généreuse hospitalité. Ils auraient mieux aimé l'avoir auprès d'eux à Kœnigsberg (*Gild.*, I, 75-76; I, 263-7). Il avait beau les tranquilliser dans ses lettres. Il n'avait qu'un moyen de les rassurer, c'était de reprendre un emploi. Et il ne pouvait s'agir que d'un préceptorat, puisque Hamann y était condamné, et que toutes ses tentatives d'évasion devaient échouer. On lui en offre un (*Gild.*, I, 75-6), et il semble sur le point d'accepter quand il apprend qu'à Grünhof on le regrette (*Gild.*, I, 76-77). On lui promet même que ses deux élèves lui seront confiés dans deux ans, qu'il les accompagnera durant ce tour d'Allemagne et d'Europe qui était alors la conclusion obligée d'une éducation noble. Cette dernière considération lève sans doute les hésitations qui lui restaient. En décembre 1755, il est de retour à Grünhof.

Mais s'il n'en est rien résulté, son séjour de Riga n'a pourtant pas été vain. Ç'a été la première époque de sa maturité. Les lettres qu'il écrit de Grünhof à ses parents (*Gild.*, I, 77-83) en donnent par leur ton une preuve certaine. A l'agitation, à l'inquiétude où nous le voyions il y a quelques mois, a succédé une résignation, une paix, une satisfaction triste et souriante qu'on ne lui a pas vue jusqu'ici. Il ne rêvait que voyages, n'aspirait qu'à voir du pays, se morfondait, gémissait du temps perdu à un métier ingrat : maintenant, il a renoncé à toutes ces

vagues ambitions, il se réconcilie avec la réalité humble mais précise et tangible qui lui offre un sûr appui. S'il est utile à ses élèves, s'il réussit à en faire quelque chose, il n'est pas de lieu sur terre qu'il préfère à Grünhof (*Gild.*, I, 80). La piété n'avait pas été absente, certes, des lettres qu'il adressait auparavant à ses parents ; l'expression en était parfois assez vive, mais il y avait peut-être un peu de complaisance, et ce qui est certain c'est qu'elle était trop générale, trop vague, qu'on la sentait puisée à ce qu'il lui restait de l'enseignement paternel et magistral plutôt qu'inspirée et issue d'un besoin intime. Surtout, elle ne témoignait pas d'une lecture bien ardente de la Bible. Maintenant, dans cette lettre déjà où il fait part à ses parents de ses résolutions pour la nouvelle année (*Gild.*, I, 78-9), des éléments nouveaux, inconnus jusque-là, des éléments concrets, précis, des réminiscences toutes fraiches, pour ainsi dire, de la Bible viennent donner au langage de sa dévotion de l'étoffe et du corps. Il ne l'a pas dit, mais il est évident qu'il vient d'éprouver à Riga le besoin de lire la Bible sérieusement, qu'il y a eu là comme l'ébauche et l'annonce de ce mouvement plus profond, qui, dans des circonstances plus pathétiques, le portera de nouveau, trois ans plus tard, à demander réconfort aux Ecritures, à la parole même de Dieu. Ce ne sont plus en effet de ces vagues aphorismes comme il en citait jadis par acquit de conscience, et qui ont circulé depuis si longtemps qu'ils ne valent guère plus que comme proverbes ; il ne dit plus : Dieu pourvoira, ses voies sont impénétrables. Voici ce qu'il dit, et l'on conviendra que c'est tout autre chose : « Quand nos faiblesses cesseront, quand un nouveau corps nous sera donné dont l'esprit ne sentira plus le fardeau, alors puisse-t-il (Dieu) nous permettre de nous écrier avec ce malade que sa parole a guéri : Le Seigneur a tout fait pour notre bien ». Et l'impression a été assez durable et forte. Ce n'est pas seulement à ses parents qu'il écrit de ce style, c'est aussi à Lindner qu'il adresse des lettres d'un ton viril et qui fait un heureux contraste avec les mièvreries, les fadaises des lettres de première jeunesse. « La semence du juste, la bénédiction de David repose toujours sur elle ; Dieu accomplit toujours les promesses qu'il lui a faites par ses prophètes. » (I, 280.) Il les connaît, ces prophètes,

il n'en parle plus par ouï-dire ou sur de vagues réminiscences, il les a lus et médités. Ainsi, ses premières déceptions le rejetaient déjà vers cette piété profonde, où les déboires et les désenchantements devaient plus tard l'engager à tout jamais. Et de cette piété, de cette dévotion de tout l'homme il y a peut-être plus loin à la piété superficielle et abstraite de tantôt que de celle-ci à l'indifférence.

Il est fort bien reçu à Grünhof. On veut avoir son portrait, on augmente ses appointements de moitié (*Gild.*, I, 83). On lui laisse aussi plus de liberté qu'auparavant. Et il en a besoin. Il a rapporté de Riga le livre de l'économiste Dangeuil que Berens lui a signalé ; il travaille dès cet hiver 1756 à la préface qu'il destine à sa traduction qui s'imprime à Kœnigsberg sous la surveillance de son frère (*Gild.*, I, 84). En avril il achève son double travail et Berens, qui connaissait Dangeuil personnellement, y devait mettre la dernière main (I, 272-3). Berens en effet en était l'inspirateur responsable. Et déjà Hamann, piqué d'émulation peut-être par les essais poétiques de son frère (*Gild.*, I, 85), songeait à entreprendre quelque travail qui répondît mieux à ses goûts[1]. L'esprit ainsi occupé et l'âme raffermie par une foi plus intense, s'il se plaint encore de son hypochondrie, il faut l'attribuer à l'hiver rigoureux de Courlande qui le tient enfermé dans sa chambre, à sa santé précaire, à ses indispositions fréquentes, à tout enfin plutôt qu'à cette inquiétude qui le rongeait six mois auparavant ou aux soucis que ne laisse pas de lui inspirer l'avenir. Les nouvelles qu'il reçoit de Kœnigsberg sont bien faites aussi pour l'alarmer. Mais il ne se doute pas que la maladie de sa mère soit mortelle. Berens et les siens ne désespèrent pas de l'arracher à ses occupations présentes et ne désirent rien tant que de lui procurer une situation, peut-être à leur service. Les offres et suggestions de Berens se précisent peu à peu. Dans une lettre fort embarrassée qu'il écrit à ce sujet à Lindner le 20 mai 1756 (I, 280-5), Hamann hésite encore à accepter. Au fond, on le sent déjà gagné. Quand il avoue le désir qu'il a eu

1. Il lit Massillon qui le séduit, Buffon qu'il discute âprement et auquel il préfère Haller (I, 273-4), et déjà il étudie Hume.

de devenir commerçant et qu'il regrette de n'en avoir pas appris la routine, réservant les lettres et les sciences pour son délassement et ses loisirs (I, p. 282), on voit là, confirmé par lui-même, ce goût, cette préférence qu'il a toujours eue pour le côté pratique des choses, et l'on voit bien qu'il est un peu trop volontiers disposé à reconnaître dans sa répulsion pour la philosophie abstraite le gage et la preuve des aptitudes qu'il aurait, par compensation, pour la vie pratique. Il y a là une confusion dangereuse dont il devait s'apercevoir plus tard et une erreur dont il ne devait revenir qu'après en avoir été meurtri. Mais, du moment que pareil aveu lui échappe, on prévoit qu'il finira par entrer dans les vues de ses amis malgré les réserves que le bon sens lui impose encore et les hésitations qui à la réflexion s'accumulent.

L'amitié de Christophe Berens était pour beaucoup certes dans ces offres somptueuses que l'on faisait au jeune débutant qui n'avait jamais vu un comptoir que du côté réservé au public. Mais sans doute la traduction du livre de Dangeuil, les beaux sentiments et les pensées élevées sur le commerce qu'il avait consignés dans le *Supplément*, cet éloge enfin de la maison Berens dont il avait orné sa péroraison, n'y étaient pas non plus étrangers. C'était alors, et dans ce pays surtout, l'âge d'or du mercantilisme et son âge d'innocence. La bourgeoisie, le haut commerce, dans leur lutte contre les préjugés populaires et nobiliaires, étaient sensibles à l'estime des hommes de lettres et cherchaient non seulement à s'en concilier les faveurs, mais à conclure avec eux une sorte d'alliance et de pacte tacite. Rien de surprenant, donc, que l'on fasse au jeune et brillant publiciste les offres les plus avantageuses et qu'on lui bâtisse, comme on dit, un pont d'or. Rien d'étonnant non plus, de la part de Hamann, qu'un mois après, le 15 juin (*Gild.*, I, 103-4; I, 286-8), après une entrevue avec son ami, il soit et se déclare prêt à accepter les conditions qu'on lui fait.

CHAPITRE IV

ŒUVRES DE JEUNESSE. — LE « SUPPLÉMENT A DANGEUIL »

Mais il ne lui est possible ni de se rendre à Riga ni de partir pour l'Angleterre. Plus malade que jamais, sa mère l'appelle, il s'éloigne de Grünhof sous la promesse d'y retourner; il n'y songe d'ailleurs nullement (I, 189). Il arrive à Kœnigsberg à temps pour assister aux derniers jours de sa mère. Ce furent là de fortes émotions. Du monde de projets et de rêves dont il se laissait bercer, il était arraché vivement, brusquement et placé face à face avec cette mort qui est le roi des épouvantements pour l'incrédule et pour le mondain et dont le chrétien a le secret de faire le maître de la sagesse et l'ange de la paix.

La *Méditation sur la mort chrétienne de sa mère* qu'il publia en 1762 à la suite des *Croisades philologiques* (II, 329-338) semble bien avoir été écrite sur le moment, dans les jours qui suivirent le décès. L'épigraphe en est tirée de Young, c'est vrai, mais « *he mourns the dead who lives as they desire* » n'est pas ce que Young a écrit de plus religieux, de plus mystique et de plus sombre sur son grand sujet, la mort. Et l'inspiration générale de ces quelques pages n'a pas, si l'on peut dire, ce ton spécifique de mysticité qu'elle n'aurait pas manqué de prendre si Hamann les avait écrites pendant sa crise de Londres. Il y a bien du mauvais goût dans ces lignes de préface où Hamann se compare à un naufragé qui dans le « bienheureux cadavre » qui lui a servi de radeau ou de bouée reconnaît celui de son père. Mais ce n'est pas là le mauvais goût piétiste dont il se trouve quelques exemples dans ses méditations et épanchements de

Londres; c'est plutôt de ce bel esprit par lequel il péchait dans ses lettres de jeunesse. Et sans doute on trouve ici la trace de cette première et incomplète conversion de l'hiver précédent; pourtant les considérations religieuses auxquelles il se livre, si elles n'ont plus ce désespérant caractère de généralité qui nous gâtait ses premières lettres d'inspiration pieuse, n'ont pas non plus la précision et ne sont pas de la nature personnelle et toute concrète qui caractérisera sa production et en pénétrera jusqu'aux moindres parties quand il aura fait sa grande expérience religieuse, du jour où il aura vivement éprouvé le besoin religieux. Cette méditation, donc, si elle n'est pas froide, est encore trop impersonnelle. Elle appartient, avec le *Supplément*, à sa première période, à ce qu'on peut appeler les préludes et les avant-coureurs de son œuvre véritable, et c'est de ces hors-d'œuvre qu'il convient de parler au moment où va se clore la première jeunesse de Hamann.

L'objet de cette méditation est double, ou plutôt c'est l'inspiration qui en est double, et sur cette grave énigme de la mort, devant le corps de sa mère, Hamann, à son insu partagé et sans s'en rendre compte indécis, hésite entre les deux solutions que lui en proposent la philosophie de son siècle, rationaliste et wolfienne, et la religion de ses pères, le christianisme luthérien où il est né mais dont il commence seulement à éprouver au fond de lui-même la vérité. Quelle est la destination de l'homme et comment fera-t-il son salut? A cette question capitale, si l'on cherche une réponse dans ces pages, on en trouve deux. On verra d'abord (I, 333) que Dieu, qui n'est pas nommé, que cet « être suprême (*Urwesen*) sage et grand » qui nous entoure et qui est mystérieusement présent partout, poursuit en toutes choses des desseins; ces intentions ont pour principe et pour fin l'amour qu'il porte aux créatures; l'homme est fait pour méditer sur ces intentions divines, et pour accomplir ces desseins. — Rien d'étonnant que le Christ ni Dieu même ne soient nommés ici; s'il y a du christianisme, c'est un christianisme qui se passe de la vie et de la mort du Christ, qui se tient dispensé des dogmes fondamentaux et qui s'est accommodé en somme du rationalisme du temps. Supprimant de la religion révélée tout ce

qu'elle comporte de mystère et de paradoxe, ce qu'elle a de plus caractéristique et ce qui en est le ressort, il n'en garde que ce qu'elle a de commun avec tous les systèmes philosophiques qui n'ont pas rejeté le finalisme ni le déisme et ce qui en dépend : il n'en reste plus qu'une religion naturelle.

Mais à des considérations comme celles-là s'en ajoutent ou plutôt en succèdent d'autres. Et pour le réconcilier avec Dieu (I, 335), Hamann compte sur l'appui de ce défenseur « qui siégeant au banc de justice porte sur son corps les cicatrices transfigurées de son amour ». Il reconnaît donc que sans l'intercession de Jésus-Christ rédempteur, la seule qualité bonne ou mauvaise de ses actes et l'emploi qu'il aura fait de sa vie ne décideront pas de son sort et de son admission au droit de cité céleste. — Si les deux doctrines se juxtaposent et vont de pair aussi aisément dans son esprit, c'est qu'il n'a pas encore distingué ce qui rend à la seconde le voisinage de la première insupportable. Et il est curieux de voir que, devant par la suite passer la meilleure partie de son temps à insister sur cette distinction entre le christianisme révélé et toute religion naturelle, ici, dans ce premier document de sa pensée religieuse, il a de façon si frappante confondu précisément ce qu'il s'appliquera à séparer.

Si ce premier contraste est piquant, celui-là ne l'est pas moins qui se présente entre les idées qu'il professe dans le *Supplément à Dangeuil* et les opinions auxquelles il devait passer après sa crise. Il n'est pas indifférent de montrer à quel point et dans quelle mesure l'*Aufklärung*, cette philosophie des lumières dont il devait devenir l'ennemi déclaré, avait d'abord séduit Hamann. On appréciera d'autant mieux la révolution, le bouleversement que fut sa crise qu'on aura mieux rendu justice à ce qu'il avait d'abord adoré. L'ardeur qu'il mit plus tard à brûler ses anciens dieux s'explique en partie par celle qu'il avait mise à les adorer dans sa jeunesse. Et puis, il y a tout un trait de son caractère qui se révèle dans sa brusque volte-face, d'autant plus nettement que c'est la même personne, le même Christophe Berens qui, ayant provoqué sa première manifestation mondaine, essuya le premier feu de sa première manifestation reli-

gieuse, qui ayant été l'inspirateur du *Supplément à Dangeuil* le fut aussi, bien involontairement, des *Mémoires socratiques*.

Ce *Supplément à Dangeuil* (I, 1-48), cette préface tourne, pour ainsi dire, tout entière autour de la famille Berens d'une part, de la philosophie des lumières de l'autre. Toutes les idées se rapportent à l'un ou à l'autre sujet, et ce n'est pas par un hasard qu'elle s'achève sur une sorte d'historique de cette famille et de cette *firme*. Le livre de Dangeuil avait paru en 1754. Berens l'avait rapporté de Paris ; enthousiaste qu'il en était, il l'avait fait lire à Hamann, et celui-ci, pour commencer sa carrière de publicisteet d'économiste, n'avait rien trouvé de mieux que de le traduire.

Il avait là une belle occasion d'élever un monument de reconnaissance à ses amis et protecteurs tout en faisant ses preuves et montrant l'utilité dont il pouvait leur être. C'est pourquoi nous le voyons commencer par parler assez longuement de lui-même, ce qui n'est pas le commun usage des économistes ni même des traducteurs. D'ailleurs, il est plein de modestie. « Quand on aime sa patrie », dit l'épigraphe, « et j'ajoute les hommes, on est comptable à son siècle des moindres idées qui tendent à l'agrandissement de l'âme humaine et à la félicité générale. » Ces idées, il les doit sans doute en partie à son goût de la lecture mais surtout à la fréquentation du meilleur des amis. Et il ne serait que trop heureuy de reproduire les idées de Berens avec l'esprit et le feu que celui-ci sait mettre à les exposer. Après une page émue sur les douceurs de l'amitié, Hamann retrace avec amertume sa carrière de précepteur et c'est avec un lyrisme digne de Rousseau ou du moins d'un bon disciple de Jean-Jacques qu'il décrit la misanthropie où il était tombé à la suite de ses déboires et des observations que, dès son enfance, il a faites sur les hommes. Il a découvert qu'il y a « une espèce de misanthropie qui n'est pas une maladie du foie ou de l'imagination mais bien une mélancolique disposition de l'esprit et qui nous disposerait à des mœurs sévères comme il y a une mélancolie du tempérament qui est favorable parfois à la culture de certains arts et de certaines sciences », — et ceci ne s'inspire plus d'Horace ni même de Rous-

seau[1] mais des Anglais mélancoliques, de Young et de sa culture de la mélancolie.

Mais toutes ces sources d'inspiration[2] qui nous annoncent déjà la singulière méthode dont il fera usage dans ses ouvrages postérieurs et plus célèbres, nous les oublions quand nous lisons qu'aujourd'hui, en ce glorieux XVIIIe siècle « le savant se sent appelé loin des châteaux en Espagne du monde intellectuel, loin de l'ombre des bibliothèques vers le grand théâtre de la nature, vers l'art vivant et ses instruments, vers les affaires, la société et leurs ressorts ; qu'il se fait le spectateur attentif de l'écolier, l'intime du paysan, de l'artisan, du commerçant pour en devenir, par ses observations et expériences utiles au bien public, l'aide et l'instructeur » (I, 19) — car cela, c'est du Diderot, et Hamann, en effet, le fait suivre d'un éloge enthousiaste de l'Encyclopédie « et des deux grands philosophes français qui élèvent ce monument à la gloire de leur patrie ».

Et voici que se révèle le sens véritable de cette préface. C'est une défense et une illustration et une exaltation du siècle des lumières, mais c'en est une surtout de la bourgeoisie et du commerce. Ce qu'il admire de son siècle, ce n'est point tant le progrès des sciences et de la philosophie abstraite ; c'est le développement du bien-être matériel et les sentiments dont il s'accompagne. Nous trouverons donc des attaques contre le Moyen Age « où les vassaux remplacèrent les citoyens », contre le régime qui fait du prince tantôt « un Hobbes en armes, tantôt un digne modèle de Machiavel, tantôt un Vespasien qui règne au moyen de publicains et de vampyres, tantôt l'esclave des prêtres (*Pfaffendiener*) » (I, 11). Et sans doute aussi les prêtres « qui font l'usure avec des péchés qu'ils ont en partie inventés » (I, 21) n'y seront

1. Dont le *Discours sur l'Inégalité* qui est de 1755 ne lui paraît pas connu.

2. Auxquelles il faudrait ajouer les citations qu'il fait de Mme de Graffigny, de Térence, de Cicéron, de Gellert, de Mathurin Régnier, des Conciles, de Xénophon, de Plutarque, de Montesquieu, de Pope, d'Aeneas Sylvius, de Hume, de Platon, de Glover, de Mandeville et de plus obscurs comme M. Melon, le marquis Belloni et le testament politique de Louis Mandrin, généralissime des troupes des contrebandiers.

pas ménagés ; y seront, comme il est de rigueur, dénoncés les préjugés et ce « zèle pieux qui s'efforce d'éterniser des sottises » (I, 9) ; sans doute l'éloge de la tolérance, aussi raisonnable que bienfaisante, n'y manquera pas. Mais ce qui domine et donne le ton, c'est une sorte de méfiance à l'égard de la classe oisive, de la noblesse avec ses vices, ses plaisirs et son orgueil, c'est l'éloge de la bourgeoisie, des vertus bourgeoises, des sentiments bourgeois, de l'amitié bourgeoise et, pour couronner cet éloge, c'est une apologie enflammée du commerce. « Par lui tout est partout qui est quelque part. Il satisfait nos besoins, il empêche le dégoût de se produire en faisant naître de nouveaux désirs qu'il sait à leur tour satisfaire. Il maintient les peuples dans la paix et il est leur corne d'abondance. » Hamann n'ignore pas le mépris que des philosophes comme Platon, des humanistes comme Æneas Sylvius ont professé pour le commerce. Il les cite. Mais il considère que s'ils avaient eu le bonheur de vivre au XVIII[e] siècle, si surtout ils avaient eu l'honneur de connaître des commerçants comme ceux qu'il lui est donné de connaître, s'ils avaient été les commensaux des Berens de Riga au lieu de fréquenter les amateurs du Pirée et les banquiers d'Italie, et Platon et le pape Pie II auraient changé d'avis et partagé son sentiment.

« La science du commerce est bien près d'être achevée (I, 21), mais peut-être n'a-t-on pas assez songé à former le commerçant lui-même », c'est-à-dire à établir une morale du commerçant, une morale fondée sur le commerce, comme celle des nobles est fondée sur l'honneur. Hamann tient donc à maintenir cette classe de commerçants constituée et nettement séparée des autres. Aussi ne parle-t-il nullement d'abolir les « états » différents, il ne rêve pas de l'égalité entre citoyens. Il voudrait seulement que l'état de commerçant devînt un état respecté et considéré (*Angesehener Stand*) (I, 23), c'est-à-dire qu'il fût élevé à la hauteur d'une nouvelle noblesse, mais non pas du tout confondu avec l'ancienne. A son enthousiasme pour le commerce et la bourgeoisie, correspond une mésestime profonde pour la guerre et la noblesse, classe guerrière. Ne devine-t-on pas ici la rancune que le pédagogue a gardée contre ces nobles de mœurs stupides

et de médiocre orthographe qu'il a servis et dont il a connu l'ingratitude ? Combien un homme d'esprit — car c'est en homme d'esprit que Hamann apparaît ici pour la première et dernière fois — combien mieux à son aise un homme d'esprit ne se sent-il pas chez ces riches bourgeois, commerçants entreprenants, patriciens qui ne rêvent que d'imiter Mécène en protégeant les lettres et les arts ! D'ailleurs, le siècle appartient aux bourgeois et aux arts de la paix. Hamann ne tarit pas sur les vertus bourgeoises, et avec quelle naïveté, dont les économistes plus tard pourront faire des gorges chaudes, ne proclame-t-il pas (I, 30) que « le commerçant a ce mérite principal sur tous les autres citoyens honnêtes que l'intérêt du commerce est plus souvent opposé aux siens propres et à ses gains » ! Le commerçant donc se sacrifie, le commerce est une œuvre d'amour ! Imagine-t-on plus aimable rêveur et peut-on pousser jusque-là l'audace, si je puis dire, de l'innocence ? Et pourquoi pas ? puisque, en 1756, à la veille de la guerre de Sept Ans, on peut annoncer que (I, 25) « les temps ne sont plus à la guerre » et, quand se prépare la jeune gloire de Frédéric II, que « les hauts faits des héros les plus fameux depuis le fou de Macédoine jusqu'à celui de Suède (Pope) nous paraîtront bientôt comparables aux aventures de don Quichotte » !

On le voit, le futur Mage du Nord n'est pas prophète. S'il ne perce par les mystères de l'avenir, du moins estime-t-il le présent plus qu'il ne fera dans la suite. « Grâce à l'époque où nous vivons, nos commerçants peuvent se passer d'être fripons comme notre noblesse d'être ignorante » (I, 26). Et ce siècle des lumières dont il est si enthousiaste, il ne le comprend pas si mal, en somme, puisqu'il voit bien qu'il est le siècle de la bourgeoisie. « La bonne foi, l'honnêteté, l'amour du bien public » (I, 27), tels sont les ressorts de la nouvelle vertu. Si dans ce catalogue la religion est oubliée, en revanche la famille ne l'est pas, puisqu'aussi bien, quand une classe s'élève dans la société, le premier mouvement de chacun de ses membres est de se rappeler qu'il a une famille et que ce sentiment se renforce dans la bourgeoisie ascendante à mesure qu'il s'affaiblit dans la noblesse descendante. Aussi, comme première ébauche du code moral nouveau, Hamann ne

manque pas d'établir une distinction entre l'égoïsme de famille (***Familiensucht-Eigensucht-Selbstsucht***), cause de toute stagnation, de tout favoritisme, et, le pédadogue ne perdant pas ses droits, de la mauvaise éducation des enfants. — et l'esprit de famille (***Familiengeist***) « qui a fondé les cités et qui les maintient » (I, 37), dont l'éloge et la définition se complètent tout naturellement par l'éloge historique de la famille Berens.

Quelle est, en tout ceci, la mesure de son originalité ? La seule idée qu'il ne doive pas aux Encyclopédistes est celle d'une noblesse et d'une morale de commerçants. Du moins, si des notions de ce genre se trouvaient éparses dans la longue série des ouvrages que nous avons cités après lui, il semble qu'il lui revienne en propre le mérite de les avoir précisées et dégagées.

Quoi qu'il en soit, et l'on pourrait ajouter que surtout au cas où il aurait mis en œuvre l'ouvrage d'un étranger et importé ainsi des opinions de France, il a fait dans le ***Supplément à Dangeuil*** œuvre de publiciste. Il y parle en ami et protégé d'une famille patricienne de la ville de Riga ;

1. Or, ce mérite même peut lui être contesté. Dans la correspondance qu'il entretient quelque temps avec son ancien élève, le baron de Witten, après son retour de Londres, par un exercice à la fois de logique, de composition et de morale, il soumet à une sorte de discussion d'école l'idée de noblesse pour en déduire les devoirs auxquels elle oblige. C'est à ce propos qu'il résume, dans une lettre du 22 septembre 1758 (I, 300-305), la « fameuse querelle » qui s'éleva en France sur la question de savoir si la noblesse française pouvait sans déchoir se livrer au commerce. Le livre qui suscita la querelle est de l'abbé Coyer et porte le titre précisément de *la noblesse marchande*. Tandis que les deux états ecclésiastique et militaire vivent en somme sur les revenus publics ou privés, la noblesse commerçante augmenterait la puissance, le bien-être et la gloire d'une monarchie comme la France. Et c'est de nouveau, sous le nom et l'autorité de l'abbé Coyer, l'éloge des vertus bourgeoises et de leur éminente utilité pour le bien public. Hamann connaissait-il déjà le livre de l'abbé Coyer quand il écrivait son *Supplément à Dangeuil ?* D'après le résumé qu'il en donne ici, il semble qu'il vient seulement de le lire. D'autre part, il s'intéresse tellement à la suite de l'ouvrage, au *Développement et à la Défense du système de noblesse marchande* paru en 1757 et se montre si désireux de se le procurer, que c'est à croire qu'il connaissait de longue date le nom et les idées de l'ardent économiste que fut l'abbé Coyer.

comme d'autres, et comme Lessing en particulier, au théâtre, il se fait l'avocat d'une cause qui lui est sympathique. C'est au service de la bourgeoisie surtout et subsidiairement de la philosophie des lumières que Hamann a écrit son premier opuscule. Nous le verrons changer de maître et d'inspiration mais, si les idées qu'il a mises ici ne lui sont pas toujours propres, s'il a fait déjà une combinaison de citations et une sorte de marquetterie littéraire, c'est qu'il pratiquait déjà une méthode à laquelle il est resté fidèle dans la suite.

Si nous avons insisté plus qu'on ne le fait d'ordinaire sur cette œuvre de jeunesse, on le voit maintenant, ce n'a été ni pour le vain plaisir de triompher de l'inexpérience du jeune auteur ni par le vain désir de « combler une lacune » dans une biographie qui, pour souvent qu'on l'ait esquissée, n'en reste pas moins à faire sans que ce travail y puisse suppléer ; ç'a été pour bien établir le point de départ de la pensée de Hamann, pour saisir à leur première apparition les fils principaux d'un tissu qui se compliquera et s'enrichira et qui ne tardera pas à devenir presque méconnaissable, sans que l'on cesse pourtant d'y pouvoir suivre ces fils que nous tenons ici rassemblés. Au plus fort de la crise qu'il traverse deux ans plus tard à Londres, voici ce qu'il écrit, interrompant tout d'un coup ses méditations religieuses : « Pourquoi le commerce développe-t-il l'amour de la liberté ? » (I, 130). Ne fallait-il pas que les idées exposées dans le ***Supplément*** lui tinssent vraiment à cœur et hantassent sa pensée pour émerger ainsi au moment où l'économie politique semblait reléguée dans l'oubli ? Aussi les voyons-nous reparaître en effet, d'époque en époque, après la crise, ou plutôt c'est toute une part de lui-même que Hamann a mise dans le ***Supplément***, et l'attachement à la vie bourgeoise, à la petite patrie est un sentiment qu'il exprimera assez souvent dans son œuvre et qui formera un côté assez saillant de son caractère pour qu'on lui fît ici la place qu'il mérite. Notons bien que, s'il y apparaît comme le défenseur, l'avocat et le champion de la philosophie des lumières, il ne la défend qu'autant qu'elle favorise le développement du commerce et l'ascendant de la classe qui s'y livre, qu'elle émane et s'inspire de l'esprit mercantile et bourgeois. Il s'en tient aux économistes et à ceux des philo-

sophes qui leur tiennent de plus près, tels Diderot et d'Alembert, il ignore les autres ou ne veut pas les connaître. Impitoyable pour les abus du Moyen Age, pour la scolastique oiseuse et pour les moines parasites, il ne l'est pas moins pour tout ce qu'il y a d'esprit de système chez ses contemporains, et il n'admet en somme de la philosophie de son siècle que la partie morale, pratique, réaliste et qui, tout hostile qu'elle est sans doute à ce qu'il y a de sectaire, de sombre et d'ascétique dans les religions et les différentes confessions, s'accommode pourtant parfaitement et même se recommande d'une religion naturelle et d'une Providence.

D'intérêt immédiat, ce *Supplément* en a eu un assez grand pour son auteur, puisqu'on ne lui voit guère d'autre titre à la mission dont il fut chargé par ses amis et qui lui devint si fatale.

CHAPITRE V

VOYAGE DE LONDRES. — LA CRISE

L'objet de cette mission reste mystérieux. Elle ne semble pas avoir été bien urgente, puisque, parti de Kœnigsberg le 1er octobre 1756, il n'arrive à Londres que le 18 avril de l'année suivante, après s'être longuement arrêté à Berlin, à Hambourg, à Lübeck où il fait connaissance avec la famille de son oncle, à Brême, à Amsterdam, à Leyde et à Rotterdam. On a pensé qu'il devait s'agir d'une mission importante, puisqu'elle mit Hamann en rapports avec l'ambassade de Russie et que les personnes auxquelles il s'adressa s'étonnèrent qu'on eût choisi un pareil messager, si jeune et si inexpérimenté. Les grands commerçants et patriciens de Riga auraient-ils été plus généreux et plus confiants qu'habiles, et, dignes de leur protégé, plus prompts à concevoir de grands desseins qu'heureux et adroits à les mener à bien?

Quoi qu'il en soit, leur offre ne fut pas acceptée, si nous en croyons Hamann, sans hésitations. Il se libéra pourtant des engagements qui le retenaient en Courlande où l'offre de Berens le trouva, précepteur pour la deuxième fois dans la même famille, et, quand il écrivait ses *Pensées sur ma vie*, sa piété était telle et avait pris un caractère si étroit et, à certains égards, si mesquin qu'il remercie Dieu de « la bénédiction extraordinaire » par laquelle il lui fut donné de se dégager sous des prétextes, avec la promesse qu'il fit, sans la moindre sincérité, de revenir (I, 189). Il assista, comme on l'a vu, aux derniers jours de sa mère, et, dans son autobiographie, il s'accuse de n'avoir pas eu pour elle toute la ten-

dresse qu'il aurait dû (I, 190). Enfin, il put se mettre en route.

En vrai fils du XVIII[e] siècle, il avait « un ridicule préjugé en faveur de l'Angleterre qu'il avait toujours considérée comme la patrie ou du moins le terrain le plus favorable pour ses aventureuses manières et opinions » (I, 197). A partir du moment, en effet, où il quitte Amsterdam en bateau et descend à Rotterdam au *Swienhœfd*, à la *Tête de porc*, son récit, malgré les sérieuses dispositions où il était en l'écrivant, tourne au roman d'aventures à la manière d'un Smollett ou d'un Fielding. Il y a là des hôtels ou l'on craint de se faire voler et assassiner, des compagnons de voyage avec qui on lie connaissance et qui disparaissent à jamais du moment où on leur a prêté une guinée ; il y a là surtout, comme héros, et moins l'humour, un jeune homme de vingt-sept ans, parti de chez lui avec un bagage plus gros d'espérances que d'expérience et qui se dépouille plus vite des unes qu'il n'acquiert l'autre. Elle devait lui coûter cher, cette expérience, et finir par lui venir enfin sous un aspect inattendu. Il était parti à la découverte du monde, il se trouva lui-même.

Arrivé à Londres, il s'aperçut qu'il bégayait ; ce fut, semble-t-il, sa première découverte et sa première déconvenue. Jugeant que c'était là une circonstance défavorable dans un négociateur, il se mit à la recherche de quelqu'un qui pût le guérir de ce vice de prononciation. Il mit la main sur un charlatan. Il renonce bientôt à une cure trop coûteuse et trop longue, il entame ses négociations. Nouveaux déboires et déceptions plus graves ! Il est reçu avec un scepticisme railleur par les uns, avec une froideur diplomatique par les autres. Qu'aurait-il fait d'ailleurs à la Bourse, où, paraît-il, ses affaires l'appelaient ? Plaisamment plus tard, il raconte à son frère (III, 8-9) « qu'il y admirait les gens et les statues plutôt qu'il ne s'occupait des négociants, qu'il s'y essayait, comme Démosthène dans le fracas des vagues, à se parler anglais à lui-même ». Pour oublier sa confusion et sa perplexité, il va les noyer dans la débauche. « L'aveuglement, la folie furieuse, l'impiété furent son unique secours » (I, 202). Malgré les dettes où il s'engage, il continue pourtant de suivre

un cours d'études qu'il s'était sans doute tracé d'avance, et estimant que son éducation mondaine ne serait pas complète à moins, il se prend d'une belle passion pour la musique et le luth. Le maître qu'il trouva l'accueillit fort bien ; il habitait sa propre maison et entretenait une maîtresse. Il offrit à Hamann l'hospitalité la plus large (I, 203). Hamann se lance alors dans une vie de grand seigneur dont les *Pensées* exagèrent peut-être et poussent au noir le tableau, mais dont elles analysent admirablement les sentiments, les mobiles et les ressorts. Tantôt, dit-il, il se flattait de convertir son ami aux principes qu'une bonne éducation lui avait inculqués, tantôt il pensait lui enseigner à pécher du moins avec élégance et à tourner ainsi la raison en malice (I, 204).

Mais voici que tout à coup cet ingénieux édifice croule et s'effondre. Il avait déjà des soupçons — et, puisqu'il en avait, on s'étonne qu'il n'ait pas cherché à les dissiper ou à les confirmer — quand des lettres confiées à ses soins lui révèlent enfin la réalité répugnante et ne confirment que trop les soupçons qu'il avait. « Il apprit que son ami était entretenu dans des conditions infamantes par un riche Anglais » (I, 204-5). Devant cette révélation, on se demande ce qu'il faut admirer le plus de l'absurde confiance de ce benêt de vingt-sept ans pour tous ceux qui prétendaient s'intéresser à lui ou de sa prodigieuse inexpérience. Hamann, si sévère pour son cœur, ne l'est pas assez pour son esprit. N'est-ce pas l'occasion, à propos de ce moraliste, de rappeler, pour en observer la justesse, la remarque de cet autre moraliste qui écrivait : « Chacun dit du bien de son cœur, et personne n'en ose dire de son esprit. » Plutôt que de s'avouer stupide et ridicule, Hamann préfère se considérer comme un grand coupable, un grand pécheur.

Une pareille explication de son revirement ne serait d'ailleurs ni juste ni satisfaisante. Si l'on se rappelle le naïf optimisme de Kœnigsberg, de ses lettres de jeunesse et du *Supplément*, si l'on se rappelle cette première ébauche de conversion à la suite du séjour à Riga, on verra que c'est la perversion profonde du monde qui lui donne comme un vertige moral, tandis que le sentiment de sa propre faiblesse en face de ce mal le tourne définitivement vers Dieu.

Après une dernière tentative de sa bonté qui lui suggère de convertir épistolairement son hôte, il le quitte. Il s'établit chez de braves gens, se soumet à une diète sévère dont il a grand besoin et fait l'achat d'une Bible. Il n'avait pas renoncé encore à toute ambition mondaine (I, 207). Ce qui dissipa les dernières qu'il pouvait encore chérir, ce fut le compte qu'il fit de ses dettes. Elles se montaient à 300 livres sterling. Il fallait qu'il s'arrêtât dans cette voie ruineuse.

La solitude complète, l'isolement où il se voit réduit lui pèse. Débiteur insolvable, écrasé sous la conscience qu'il a de sa dette, il est venu à Dieu comme au Tout-Puissant qui le déchargera de ce fardeau, qui prendra sur lui le poids de cette dette. Glissant du sens littéral au figuré et dans le figuré ne perdant pas le souvenir du littéral, Hamann se décharge ainsi sur Dieu de ses soucis de débiteur et de ses remords de pécheur. « Les 300 livres sont Sa dette ! » (I, 215). Mais cela ne lui suffit pas. Il lui avait toujours fallu un ami, un confident de ses joies et de ses peines. Et n'était-ce pas ce besoin d'amitié qui venait de lui jouer un si mauvais tour ? « Je ne cessais de prier Dieu qu'il m'envoyât un ami, un ami sage et sincère, chose dont je n'avais plus aucune idée. Je n'avais goûté que le fiel de la fausse amitié et l'insuffisance même de la meilleure. Trouver un ami qui pût me donner la clef de mon propre cœur, le fil qui me conduisît hors du labyrinthe, tel était le vœu que je formais sans bien me rendre compte de ce que je demandais. Dieu merci ! Je le trouvai enfin cet Ami, dans mon cœur où il s'insinuait alors que j'en éprouvais plus que jamais le vide, les ténèbres et le désert ! » (I, 210).

C'est comme un ami que le Christ devait d'abord apparaître à ce virtuose de l'amitié, et pénétrer dans ce cœur tout affamé d'amitié. Or, cela ne se passa ni à l'église ni sur la place publique, mais dans la solitude de sa chambre, en face du livre de Dieu. La conversion de Hamann est d'un homme de son temps et d'un Luthérien. Il a lu l'ancien Testament, et le nouveau par deux fois. Mais il s'aperçoit maintenant qu'en croyant l'avoir lu, il se trompe, qu'il ne s'y est pas pris comme il aurait fallu. Il s'en aperçoit au besoin qu'il éprouve de le relire. Il reprend cette lecture à la date, qu'il prend

soin de noter, du 13 mars. On sait que les piétistes attachaient volontiers une grande importance aux dates qui avaient marqué leurs progrès religieux. Spontanément, Hamann se conforme à l'usage piétiste. Et non seulement il lit, mais il couche sur le papier les réflexions dont sa lecture s'accompagne et qu'elle inspire. Telle est l'origine des *Méditations Bibliques*.

CHAPITRE VI

LES « MÉDITATIONS BIBLIQUES » LES « PENSÉES SUR MA VIE » ET SUR DES CHANTS D'ÉGLISE

Grâce surtout au soin qu'a pris M. Unger de les relever (*Sprachtheorie*, p. 46-61), il est établi qu'il y a des rapports et des analogies entre ces méditations et les travaux herméneutiques des Piétistes, que la Bible y est interprétée à la manière que préconisaient A. H. Francke dans sa *Manuductio ad lectionem Scripturae sacrae* (Halae, 1693), et Joachim Lange dans son *Hermeneutica Sacra* (1733). Le piétisme s'était étendu de Halle, son berceau, à l'extrême nord-est de la Prusse et siégeait à l'Université de Kœnigsberg dans la personne de Martin Knutzen et de F. A. Schultz. Mais, y a-t-il tant de façons d'interpréter l'écriture et, à moins d'y voir une collection d'historiettes et de contes, à la manière de Voltaire, ou, à la manière d'exégètes plus modernes, des incarnations poétiques de croyances populaires, si l'on en veut faire un moyen de salut personnel, si l'on y a recours comme à un suprême ami dans la désolation, comment s'y prendra-t-on et comment en tirera-t-on les consolations qu'on en attend, si l'on n'applique à soi-même chaque récit et chaque précepte, si l'on ne pense, comme le dit Hamann en tête de ses méditations : « Tout récit biblique est une prophétie qui s'accomplit à travers tous les siècles et dans toute âme humaine. Chaque récit est fait à l'image de l'homme, il a un corps qui n'est que terre et néant, la lettre charnelle, mais aussi une âme, qui est le souffle de Dieu, lumière et vie, qui brille dans les ténèbres et qui ne peut

être comprise par les ténèbres... » (I, 50). Le piétisme d'ailleurs que M. Unger reconnaît dans ces fragments d'interprétation biblique, il avoue lui-même que c'est un piétisme diffus pour ainsi dire, et il faut reconnaître en effet qu'il a perdu, par l'étendue même qu'il a embrassée, par les différentes familles d'esprits auxquelles il s'est acclimaté en y séjournant, beaucoup de la précision méthodique qu'il tenait des auteurs que d'ordinaire on lui assigne. Ne serait-ce pas aussi, par inadvertance sans doute et par un excès de zèle, le diminuer dans ce qu'on lui sent de profond et le détruire dans ce qu'il doit avoir, par définition, d'intime et de personnel, que de lui attribuer une origine étrangère ; sous prétexte de piétisme, ne serait-ce pas méconnaître la vraie piété enfantine et tout individuelle que Hamann a vouée à sa Bible que de vouloir en remonter le courant, si j'ose dire, pour en retrouver la source au loin, dans des livres qu'il n'a jamais ouverts peut-être, alors que dans son cœur même tout meurtri et dans son intelligence étonnée par la soudaine révélation du mal dans toute son horreur, il y a une source autrement riche et abondante? Mieux vous réussirez à le rattacher aux maîtres du piétisme, moins votre Hamann sera piétiste. Disons donc que Hamann fut piétiste, je le veux, mais surtout qu'il fut bon luthérien lorsque, dans la grande misère où il se trouvait, il recourut à la Bible pour se consoler, mais ajoutons qu'en la lisant et en la méditant, et en écrivant, pour lui-même, les *Méditations Bibliques*, il fut Hamann avant tout, il fut Hamann pour la première fois, il fut déjà presque tout Hamann [1].

1. On a trop insisté, et de tous temps, sur l'aspect piétiste de la physionomie de Hamann. Et d'autre part, on n'a pas assez insisté sur ce que j'appellerais son « luthérisme » plutôt que son « luthéranisme » parce qu'il est fait d'attachement, de sympathie pour la personne de Luther plutôt que pour son Eglise. Hamann, à l'époque de sa crise, n'a aucune érudition théologique, à moins qu'on ne prenne pour de l'érudition théologique la lecture qu'il a faite tout enfant du dictionnaire des hérésiarques qu'il préférait au catéchisme. A son retour, à Kœnigsberg, quand ses amis et Berens lui feront des reproches et le traiteront de cagot (*mucker*), il pourra dire qu'il ne connaît pas Gichtel et Böhme plus qu'eux (I, 359). Quant à l'ouvrage fameux du théologien Bengel, lorsque, en 1759, un ami lui en parle, Hamann avoue que « sa *curiosité*

La question soulevée par ces *Méditations Bibliques* dépasse, et de beaucoup, celle de savoir si Hamann s'y montre piétiste ou seulement luthérien. Les fragments que nous en avons nous permettent de connaître leur auteur au sortir de cette crise qui l'avait si profondément remué, — ou, si l'on préfère, en pleine crise — et tel que cette crise l'avait fait ou était en train de le faire. Si nous ajoutons qu'il n'a guère changé depuis, que sa personnalité, longtemps flottante et hésitante, est désormais, comme d'un coup, fixée dans ses grands traits, on comprendra que cette œuvre qu'il n'a jamais publiée révèle en effet plutôt l'homme que le penseur religieux et plutôt l'homme encore que l'homme de lettres, que son intérêt n'est pas tant de nous apprendre ce que Hamann pensait de la Bible que de nous donner une version authentique et pure, pour ainsi dire, de toute interpolation, de Hamann lui-même[1].

Il se mêle une intention didactique, un souci d'édification et d'apologétique au monologue de la pure méditation. Ou plutôt encore, il y a de tout dans ces pages, il y a, en germes, des idées que Hamann se donnera plus tard beaucoup de peine pour retrouver ou pour exprimer avec moins de clarté

est éveillée et qu'à l'occasion il aimerait à s'en occuper (I, 349) ». En revanche, les lectures qu'il recommande à son ami Lindner, c'est d'abord la Bible, puis le *Gesangbuch*, et enfin les opuscules de Luther publiés par Rambach (I, 363). Il s'indigne à la pensée que Luther n'est pas connu, il se promet d'en lire l'œuvre complète (I, 347), et quand on lui demande ce qu'il fait, il répond : je *luthérise* (I, 360).

1. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait dans ces pages plus d'une trace de ce pédantisme naïf que nous connaissons pour l'avoir vu s'étaler dans le *Supplément à Dangeuil*. La régénération ne l'a pas transformé et il n'a pas dépouillé le vieil homme au point qu'il oublie de citer ses auteurs. Il reconnaît sa dette envers « le spirituel Hervey »; il lui doit ce que le prédicateur anglais devait lui-même « aux *Nuits* du vénérable cygne de cette île » (Young) (I, 53). Tout en s'en inspirant, d'ailleurs, il y ajoutera. Il tient surtout à montrer « ce qu'on n'a pas assez clairement exposé », et, de même que, dans le *Supplément* il prétendait compléter le sec enseignement de l'économie politique par une sorte de morale du commerçant, il voudrait insister ici « sur les similitudes qu'il y a entre les deux révélations, la nature et la Parole » et pénétrer jusqu'à cette harmonie qui pourrait ouvrir une vaste carrière à une saine philosophie (I, 54-55).

qu'ici, et ces *Méditations bibliques* ne sont proprement que des notes prises à une époque particulièrement heureuse et féconde de son activité intellectuelle. Estimons-nous heureux de les posséder sous leur forme première, n'essayons pas de les réduire en système comme les Messieurs de Port-Royal firent, dans un dessein légitime mais que nous ne saurions invoquer, des *Pensées* de Pascal; ne nous en servons que pour mieux connaître l'homme qui les a écrites.

Cet homme se définit et se révèle par les idées qui l'ont dominé. Or, l'idée que nous rencontrons tout d'abord et qu'il exprime à propos du premier chapitre du premier livre de Moïse, c'est que « notre raison doit s'en tenir à ce jugement d'un philosophe ancien sur Héraclite : ce que j'en comprends est excellent ; j'en conclus de même sur ce que je ne comprends pas » (I, 63), c'est donc, que la raison a des limites. Mais c'est aussi que de cette vérité il ne fait pas l'usage qu'en font les agnostiques. Elle prend dans sa bouche un sens tout différent. De ce que la raison est limitée, il conclut que « le propre témoignage de Dieu peut seul nous donner une certitude parfaite quand notre connaissance de la nature est en défaut » (I, 63). S'obstiner à faire usage de la raison, alors que de tous temps Dieu s'est prononcé, vouloir l'appliquer à des sujets qui ne sont pas de sa compétence, vouloir surtout l'appliquer à l'Ecriture, c'est « vouloir ériger son goût borné et son propre jugement en critérium de la parole divine (I, 57) ». La révélation s'adresse à tous les hommes, considérés comme « des enfants sourds à qui on fait répéter péniblement certains mots dont ils ne perçoivent même pas le son » (I, 64). La Révélation, on le voit d'après ce passage, est soustraite à tout examen rationnel ; ce n'est pas après discussion que la raison l'admet, et la pensée de Hamann échappe au cercle où l'on se prend quand on donne tour à tour la raison pour base à la Révélation et la Révélation pour base à la raison, le témoignage de chacune d'elles étant tour à tour invoqué en faveur de l'autre.

S'il évite le cercle, c'est d'une part qu'il a su se décider hardiment pour la Révélation, mais c'est aussi qu'au lieu d'observer l'homme fait il observe l'enfant ; l'un raisonne en effet ou du moins se le persuade ; l'autre apprend docilement,

et à l'égard de Dieu nous restons toujours des enfants. C'est ainsi que la révélation acquiert ce grand caractère d'universalité que l'on invoque de préférence en faveur de la raison et dont Descartes, par exemple, fait le point de départ de sa philosophie. On peut se demander aussi s'il n'y a pas là de la part de Hamann un aveu — aveu qu'il ne lui coûterait d'ailleurs pas de faire — que, sans l'éducation biblique reçue tout enfant dans la maison paternelle, il n'aurait pas songé à chercher un secours dans la Bible. Mais un pareil aveu ne diminuerait la valeur universelle de la Révélation qu'aux yeux d'un sociologue averti qui s'empresserait de classer Hamann, avec presque tous les hommes, dans la catégorie des victimes d'une illusion collective et sociale. Malgré cet aveu et après l'avoir fait, Hamann n'en continuerait pas moins de maintenir la valeur actuellement universelle de la Révélation, tout homme ayant été enfant ; n'accordant à la raison qu'une universalité potentielle et virtuelle, l'usage de la raison n'étant pas le fait de tous les hommes, mais rien ne prouvant qu'il ne le puisse être.

Le caractère irrationaliste, anti-rationnel des *Méditations Bibliques* est si net, Hamann repousse si délibérément, si vigoureusement les prétentions de la raison, lui refuse si énergiquement, au profit de la révélation, les qualités qu'elle croyait pouvoir s'octroyer sans outrecuidance, qu'il ruine encore son grand triomphe et méconnaît ou conteste la justification, la confirmation qu'on lui trouve dans les lois de la nature. Il ne se contente pas de défendre la révélation, contre les empiètements de la raison ; il chasse la raison même de ce qu'il faut bien considérer comme son propre et légitime domaine. C'est à propos de la généalogie donnée au chapitre v de la *Genèse* qu'il remarque : « Y a-t-il une loi de la nature plus générale et plus certaine que celle-ci : Homme, tu mourras ? Cette loi même pourtant est suspendue par le Très-Haut dans l'exemple d'Enoch » (I, 68). Et, par une argumentation qui annonce déjà, qui dépasse en audace celle que Jacobi emploiera contre Spinoza pris pour type de toute philosophie rationaliste, il ajoute : « De même que les hommes opposent souvent leur nature à leur raison et de leurs habitudes d'agir font une nécessité, de même, en

philosophie, on a plus d'une fois opposé la nature à son créateur et parlé d'œuvres contre-nature et surnaturelles » (I, 68). Il met donc en rapport le déterminisme moral avec le déterminisme physique, il voit que les partisans de l'un le sont aussi de l'autre et qu'ils s'accordent pour substituer à la révélation, comme explication valable à la fois pour le monde moral et le monde physique tout ensemble, une théorie rationnelle, c'est-à-dire selon lui personnelle, arbitraire, étroite, mesquine et inauthentique de la nature. Selon lui, en effet, des locutions comme celle de surnaturel ou de contraire à la nature, impliquant une définition rationnelle, définitive de la nature, n'ont aucun sens, puisqu'il y a contradiction entre les termes de définitif et de rationnel ; le déterminisme ne saurait se vérifier en dehors des abstractions scientifiques, et les lois de la nature n'ont de force, de valeur, de nécessité que ce que leur en prête la souveraine liberté de Dieu. Sans doute — et c'est l'une des idées les plus chères de Hamann, c'est sa trouvaille et il y insiste — sans doute il règne une harmonie suprême entre la nature et la révélation, entre l'œuvre du créateur et sa parole ; mais s'il faut choisir entre l'une et l'autre, ou plutôt s'il faut choisir entre la Révélation authentique de Dieu et les vaines théories humaines sur la nature, l'hésitation est impossible et la liberté divine, attestée par le miracle, fera éclater tous les obstacles dressés par l'ignorance vaniteuse et la suffisance outrecuidante des naturalistes : « Dieu a-t-il fait assez de miracles, pourrait-on dire, pour que nous refusions de rien admettre comme naturel, et qu'y a-t-il dans la nature, dans les plus communs des phénomènes naturels qui ne soit pour nous un miracle au sens le plus strict du mot ? » (I, 68).

Après avoir taillé une si large part au miracle, Hamann est d'ailleurs tout prêt à reconnaître une certaine régularité dans la succession des phénomènes. Mais il veut que la volonté de la Providence en soit le seul garant. Au lieu de s'imposer à la liberté de Dieu, de s'y opposer comme certains le voudraient, les lois de la nature en résultent. « Chaque instant dans le temps est complètement achevé, plein et boucle sur lui-même » (I, 90), et voilà déjà qui annonce ce qu'on appellera le réalisme de Hamann quand il attaquera le vide sché-

matique des conceptions athées : si ces points isolés « se réduisent à une ligne, c'est grâce au fil que la Providence y fait passer, et qui leur donne une union exacte que la débilité de notre organe ne nous permet pas de reconnaître. Ce fil assure la continuité des moments et des parties de la durée d'une manière si forte et indissoluble que tout est d'une pièce » (I, 90). Bien loin donc d'être due à la raison qui ne peut procéder que fragmentairement, par voie d'analyse, ou à la sensibilité, une vue de l'ensemble merveilleux de la nature n'est possible que moyennant la foi à la Révélation.

L'idée impliquée dans cet anti-rationalisme et que Hamann n'exprime pas mais qu'il nous faut dégager et mettre en lumière, c'est qu'au rebours de la révélation, qui est universelle, la raison n'est jamais que particulière à chaque individu raisonnable. Il n'y a qu'une révélation, elle est divine, il y a une foule innombrable de raisons humaines. S'il en est ainsi, si la révélation est unique et la raison multiple, il s'ensuit tout d'abord, quant à l'interprétation de la Bible, qu'il faut éviter de la rendre ou trop personnelle ou trop historique, puisque, dans l'un et l'autre cas, soit qu'on la suppose d'avance en conformité avec la sagesse humaine, avec le goût du jour, avec l'enseignement d'une secte, soit qu'on y veuille trouver une histoire du monde et des illustrations aux contes d'Hérodote (I, 59) toujours on méconnaît son caractère universel et unitaire, toujours on la fragmente et toujours on pèche contre la majesté de la révélation.

Mais quelle est donc alors cette vérité de la Bible, et de quel ordre très élevé dirons-nous qu'elle est? Il ne saurait y avoir révélation que d'une vérité poétique, symbolique ou, selon l'expression de Hamann, prophétique. C'est la seule qui soit compatible avec l'universalité de la révélation et son unité. Et il s'ensuit donc aussi que la révélation s'est fixée non seulement dans la parole de Dieu mais encore dans la création, dans la nature, dans l'histoire. « Dieu », écrit Hamann, et je pense qu'il ne le tient ni de Luther ni des Piétistes — « Dieu s'est révélé à l'homme dans la nature et dans sa parole... Ces deux révélations s'éclairent, se soutiennent l'une l'autre et ne sauraient se contredire » (I, 54-55). Et voilà un premier parallélisme et donc un premier symbolisme assez grandiose.

Il en est un second dans l'histoire, dans l'histoire humaine et trop humaine de nos actions les plus communes et les plus grossières — et ce ne sont pas les éloquentes paraphrases de Hervey qui l'ont enseigné à Hamann. « L'Esprit-Saint nous raconte en même temps que les aventures d'une femme moabite l'histoire de l'âme humaine (I, 86)... Dieu entre dans tous les détails et révèle les plans de son gouvernement dans les événements communs de la vie humaine plutôt que dans les occasions rares et extraordinaires (I, 74)... » Les moindres circonstances dans l'Écriture sainte sont prophétiques. C'est que Dieu s'est abaissé vers l'homme ; il s'est fait humble et sa condescendance fait toute notre force (I, 72). « C'est ainsi que nous nous sommes rapprochés du ciel », dit-il en paraphrasant l'histoire de la Tour de Babel, « grâce à la condescendance de Dieu et à son abaissement vers la terre, non pas au moyen de quelque tour bâtie par la raison et dont le sommet atteignît le firmament (I, 72). » Cette idée de l'humilité et de la gracieuse humiliation de Dieu pour le bien de l'humanité reparaît sous mille formes diverses dans ces méditations et à propos d'événements de toutes sortes (I, 62). Elle implique la vieille conception biblique d'un Dieu passionné, accessible tout au moins à cette passion humaine, la pitié, mais aux autres aussi, à la colère, à la jalousie. « Moïse décrivant la jalousie de Dieu (la colère, *Eifer*) pour empêcher les hommes d'accomplir leur projet (la Tour de Babel), lui prête les paroles mêmes dont les hommes se sont servis pour exprimer leur dessein : Allons, descendons vers eux, etc. » (I, 72.) Et, comme tout l'effort des déistes, depuis Shaftesbury, tendait à purifier Dieu de cette faiblesse trop humaine et d'en instaurer une notion dégagée de tout attribut émotif ou passionnel au point d'en compromettre la personnalité, on voit bien contre qui portent ici les remarques de Hamann. Il est d'ailleurs fort conséquent, car qui veut un Dieu personnel doit vouloir un Dieu passionné. L'un ne serait pas complet sans l'autre, et le déisme était trop abstrait pour n'être pas fragile. La logique de Hamann est ici plus profonde, quoique moins rigoureuse, que celle des Déistes. Il ne prouve pas Dieu par un syllogisme; il ne le prouve pas du tout, il serait indigné qu'on prétendît prouver l'évidence révélée. Et l'his-

toire a montré son Dieu plus robuste que celui qui apparait à la fin d'un raisonnement ; ce qu'on aurait pu prendre pour une faiblesse est en réalité une force. Comment l'expliquer, sinon en disant qu'il était mieux en rapport avec la plus grande partie de l'humanité, ses goûts et ses besoins, et que, se fondant sur l'histoire, son sentiment a été confirmé par l'histoire ! C'est là la vraie force, la vraie valeur de Hamann et ce qui permet, bien que son œuvre soit illisible pour le peuple et totalement ignorée du commun, souvent à peine abordable pour les clercs, de considérer et de caractériser son esprit et sa foi comme éminemment populaires. On peut faire de lui tout au moins cet éloge qu'il a pensé comme penseraient, s'ils pensaient, ceux qui ne pensent pas.

Mais, si Dieu a été humble, si grâce aux passions qui l'affectaient et dont il se laissait affecter, il a pu choisir des exemples vulgaires, des symboles grossiers ou familiers, ç'a été pour instruire les hommes. Que leur a-t-il donc enseigné ?

Il leur a enseigné un paradoxe. Nous touchons ici au vif du sujet, au contenu même, à l'essence de la religion, à son enseignement, à sa morale. Or, nous savons, quant à la méthode, pour ainsi dire, que la raison, tant vantée par le siècle, est en matières divines et humaines presque toujours fallacieuse. C'est dans la morale surtout que cette vérité trouve son application et sa vérification. « Plus loin la raison pousse ses recherches, plus s'étend le labyrinthe où elle se perd », écrit Hamann méditant sur l'Ecclésiaste (I, 103). Il en est de la raison comme d'un verre grossissant : la peau la plus délicate paraît répugnante, le mets le plus savoureux devient pour elle un tas de vers, la plus belle œuvre d'art, un travail bâclé (I, 103-4). C'est que la place usurpée par la raison appartient à la foi. Voilà ce qu'il faut reconnaître, voilà le premier paradoxe auquel il faut se soumettre. Les autres s'ensuivent.

Les hommes distinguent des actions honteuses et louables, des sentiments bas et nobles .« Mais le Saint-Esprit se fait l'historien d'actes humainement sots et même criminels. » La révélation ne manque pas une occasion de nous « scandaliser » en heurtant de front nos préjugés les plus chers et en apparence les plus respectables. Si l'on se rappelle toutes les

tentatives accumulées par certains Pères de l'Eglise, et par Bossuet, sans compter les écrits d'apologétique rationaliste du XVIII[e] siècle, pour atténuer ce que l'Ecriture peut avoir de choquant, pour l'humaniser, si l'on peut dire, et pour voiler enfin « la face hideuse de l'Evangile », on estimera à sa juste et haute valeur l'intransigeance dont Hamann fait preuve ici et la netteté, la précision avec laquelle il formule l'alternative chrétienne et mondaine en reprenant le grand paradoxe sur lequel insistait saint Paul. Sur tous les points, en effet, éclate la divergence fondamentale, la contradiction sur l'emploi et le jugement qu'il convient de faire du temps et de la vie. « Seigneur, ta parole nous instruirait encore, même si elle ne nous apprenait qu'à compter les jours. Quelle ivresse fugitive, quel néant ils sont à nos yeux quand la raison en fait le compte, quelle éternité quand c'est la foi qui les pèse ! » (I, 80). Paradoxe et contradiction et mystère aussi que cette révélation universelle, ouverte à tous, valable pour tous les temps et toutes les circonstances et qui pourtant n'a d'efficace que sur un cœur que la grâce a touché !

Une telle interprétation du christianisme, une telle insistance sur son côté paradoxal et anti-rationnel s'accompagne volontiers, dans le caractère, de je ne sais quoi de dur, d'orgueilleux, d'aristocratique et de presque inhumain. Mais on n'observe pas chez Hamann ce qui frappe chez un Pascal ou encore chez un Sœren Kierkegaard. Au moment même où il médite et commente les versets de la Bible, il médite et commente aussi de populaires et optimistes chants d'Eglise. Il y sait apprécier « la vigueur et la pureté de l'esprit dans le vaisseau désuet et enfumé de notre langue maternelle qui en rend le contenu plus vénérable encore pour les connaisseurs d'un goût véritable » (VIII[1], p. 7). Il ne se scandalise pas d'y voir le Christ figuré « comme un Eliézer chenu, un vieux domestique et intendant de l'Ancien des jours qui s'incline avec un mélange de vénération et de familiarité, de simplicité et d'honnêteté devant le père et le maître de la maison ». Mélange de sentiments bien caractéristique aussi de Hamann lui-même ! il sait allier la rigueur paulinienne à la confiance de la chanson populaire et aimer tout familièrement à la manière des enfants et des gens du peuple le Dieu

qu'il craint, le Dieu puissant, jaloux et terrible qu'il dresse quand il lui plaît en face d'une science et d'une raison présomptueuses.

C'est qu'en effet la foi résout mystérieusement les paradoxes. Pour tout avoir, il faut faire abandon de tout. Pour être heureux, il faut s'être d'abord résigné. « Le chrétien seul », le chrétien qui s'est tout entier livré à Dieu, « le chrétien seul est maître de ses jours, parce qu'il est l'héritier de l'avenir. Telle est l'interdépendance de notre temps et de l'éternité qu'on ne saurait les séparer sans souffler la lumière de leur vie. Leur union est l'âme de la vie humaine, quelque inégales que soient leurs natures, de même que l'union de l'âme et du corps fait la vie temporelle » (I, 80-81). Le temps est la négation de l'éternité, l'éternité est la négation du temps, et Hamann ne l'ignore pas. Mais de ces deux négations conjuguées, il résulte une affirmation qui paraît simple, vulgaire, la vie ; il faut avoir pris conscience du formidable paradoxe sur lequel elle repose, pour lui rendre justice, pour l'apprécier à sa valeur, et c'est cette profonde et simple philosophie religieuse que Hamann retrouve dans chaque vers des chants d'Eglise.

Les *Pensées*[1] portent quelques dates, du 30 avril, du 1er et 4 mai. Le style en est moins soigné, moins ferme que celui des *Méditations;* et ce sont plutôt des épanchements, de libres effusions du cœur. Il y a moins de réflexions générales, car ici Hamann n'a écrit que pour lui-même, aussi tout s'y rapporte-t-il à lui. Le héros en est Jésus. « Le baptême de Jésus, dit un des textes de Hamann, le baptême de Jésus me lave de toutes souillures », et Hamann abonde en ce sens et paraphrase, montrant les subtilités et ruses d'amour (*Liebeskünste*) du Sauveur qui a voulu être en chaque pécheur pour que la colère de Dieu fût désarmée devant les traits de son Fils chéri. Le Médiateur apparaît dans ces pages comme indispensable à l'existence de l'homme. Il arrive que Hamann se demande, théologiquement, à qui il doit son bonheur, si c'est à son baptême, à sa conversion ou à sa confession. Et il

1. *Gedanken über einige Kirchenlieder*. Bibliothèque de Kœnigsberg, Recueil Gildemeister.

répond qu'il ne le doit ni à l'un ni à l'autre. Le bon larron n'a pu croire que quelques instants, le meilleur chrétien aura la foi quelques instants de plus; et cela suffit à leur salut éternel. Si Dieu récompense notre foi par une éternité bienheureuse, c'est qu'il la compte de toute éternité. « Notre vie a beau être une transgression du pacte de notre baptême, le mérite du divin Sauveur, dont nous nous emparons (*ergreifen*) par la vraie foi, se substitue à notre vie et nous confère la pureté que le baptême devait produire et maintenir en nous. » Ainsi entendue, la vie du croyant n'est pas tant une lutte, une résistance au mal et aux tentations qu'un abandon à Jésus-Christ, une confiance, et tout effort ne consiste plus qu'à repousser tout ce qui pourrait diminuer la foi. Si l'on insiste sur ce côté-là de la pensée de Hamann, c'est qu'en effet il est particulièrement saillant et révélateur du tempérament même de ce croyant, de la nature essentielle de sa foi. Rien de violent, chez lui, rien de forcé, de tendu, d'exaspéré : la foi sera d'autant plus parfaite qu'il y paraîtra moins, pourrait-on dire, qu'elle éprouvera moins le besoin de se manifester, qu'elle sera plus continue, plus contenue, plus imperceptible, non la broderie mais la trame quotidienne de l'existence. Ce n'est pas ici l'héroïsme chrétien, c'en est au contraire l'aspect le plus modeste, le plus effacé et populaire, non pas certes le moins précieux.

On n'a pu donner qu'un aperçu rapide de la production de Hamann à ce moment décisif. Très active, elle est aujourd'hui perdue en grande partie. Kleuker qui avait copié pour F.-H. Jacobi les *Méditations bibliques* nous apprend que l'édition Roth n'en contient que la cinquième partie environ[1]. Hamann ne semble pas avoir jamais songé à

1. Voir *Theologische Studien und Kritiken* publié par Ullmann et Umbreit, 1837 I, p. 21-46. *Einige Stücke aus J. G. Hamann's Biblischen Betrachtungen*. Kleuker était mort avant la publication, et l'éditeur (p. 22, note) avertit que, parmi le choix de Kleuker, il a fait une nouvelle sélection. Là aussi, les fragments sur le premier livre du Pentateuque sont de beaucoup les plus nombreux. Gildemeister (I, 129) donne une liste complète de ce que Hamann a écrit du 19 mars au 16 mai. Selon lui, les seules *Méditations Bibliques* rempliraient un volume. Il est d'autant plus regrettable qu'il n'en ait rien publié.

publier rien de ces manuscrits. Celui des *Méditations bibliques* s'égara, et trois ans après la rédaction (III, 73, 21 mars 1761), Hamann, priant son ami Lindner de le rechercher, nous apprend « qu'il y a là une foule d'erreurs, de choses choquantes, etc., et pourtant beaucoup d'idées aussi qui ne lui reviennent plus ». Lindner ne peut retrouver le manuscrit, et Hamann le déplore, « je sais bien, dit-il, que cela n'a aucune valeur, mais les *prima stamina* de tout un champ s'y trouvent enfouis, et je ne puis sans ce manuscrit ressaisir le fil de mes idées » (III, 159, 24 juillet 62). — Il ne voyait donc dans ce travail que des notes prises à la hâte et où il avait laissé comme un trésor désormais introuvable. Que pensait-il faire de ces notes?

Plus tard, à l'occasion des travaux de Herder qui devaient aboutir à *die Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, il revient sur son commentaire de la Genèse qui ne forme qu'une partie des *Méditations* (III, 392-3, 17 janvier 69). C'est à peine s'il se rappelle un mot de ce qu'il avait imaginé sur ce sujet qui fut son sujet favori, dont il était si plein qu'il pensait devoir y consacrer plusieurs années. Tant il est vrai qu'il y a des pensées qu'on n'a qu'une fois ! Beaucoup de ces pensées devaient être d'ailleurs inconsciemment empruntées à Young, car en relisant par hasard les *Night Thoughts*, Hamann est épouvanté de voir ce qu'il lui doit, Young étant alors, écrit-il, plus présent à sa mémoire qu'aujourd'hui — et l'on sait, d'après le *monument* qu'il a consacré à sa mère, que c'est vrai. « N'aurai-je pas remarqué mes propres plagiats ? » se demande Hamann.

Telles qu'elles étaient, il aurait sans doute employé ces notes dans ce petit essai, dans ces *Origines* dont il parle à Herder dans une lettre du 13 janvier 1773 (V, 24) et qu'il rêvait d'écrire peu après les *Mémoires Socratiques* [1].

Herder n'eut jamais le plaisir de lire les *Origines*, et, puisque les *Méditations* nous ont été conservées en partie,

1. C'est ainsi du moins que l'entend Herder qui lui répond en mai 1774 (V, 73-5). « Combien je suis curieux de connaître vos *Origines du genre humain!* » Il parle avec mépris des travaux de Boulanger, de Voltaire et de Fréret, et s'écrie : « Origines! et votre nouveau testament, quel travail d'un tout autre genre ! »

nous ne pouvons pas nous plaindre que le projet de Hamann n'ait pas abouti. S'il avait dû, en effet, détruire ces modestes mais intelligibles notes pour en disperser la substance dans quelque inintelligible essai comme il en écrivait alors, nous y aurions grandement perdu. Et que seraient devenues toutes ces anthologies hamaniennes qui reproduisent invariablement, dans une pensée d'édification, l'autobiographie et les *Méditations*, comme si la partie la plus importante et la seule essentielle de l'œuvre s'était fixée là ? Elles auraient fondu au moins de moitié. Et Hamann, dans l'esprit des bonnes gens qui les lisent, aurait perdu plus de la moitié de sa gloire. Les Pensées ayant disparu, on ne pourrait plus l'égaler à Pascal ; il faudrait se contenter de mettre ses Confessions sur le même rang que celles de saint Augustin. De tels rapprochements sont d'ailleurs maladroits, et, si l'on en fait mention, c'est pour le dire. Les aventures médiocres d'un voyageur de commerce qui succombe aux tentations d'une grande ville et dilapide en festins l'argent de son patron, ne sauraient sans ridicule se comparer aux luttes grandioses d'une nature passionnée, d'une intelligence extraordinaire aux prises avec les concupiscences de la chair et les sophismes de l'esprit. Les méditations de ce même voyageur repenti et devenu lecteur de la Bible n'atteignent pas non plus à la hauteur des Pensées d'un profond géomètre qui renonce à tous ses succès scientifiques et mondains pour se vouer à Dieu. Il y a dans de telles comparaisons un maladroit excès de zèle. Pour éviter d'accabler Hamann sous de pareilles louanges, il suffirait pourtant de rappeler que, pas plus que le *Supplément*, ni les *Pensées sur ma Vie* ni les *Méditations Bibliques* n'ont été comptées par lui au nombre de ses œuvres. Ce sont proprement des hors-d'œuvre, des *préludes*, comme l'a bien vu Disselhoff, à une activité littéraire précise et assez remplie, et l'on comprend qu'en faisant le tour de ses sentiments religieux, c'est l'homme plutôt que l'œuvre, l'homme encore plutôt que l'homme de lettres que l'on a voulu explorer.

On a montré ce que la crise de Londres est venu ajouter ou substituer d'intime, de profond, de mystique à l'inspiration légère et parfois frivole que l'on connaissait par le *Supplé-*

ment et par les lettres de jeunesse. Quand il quitte Londres, le 27 juin 1758, on peut dire que Hamann est un homme fait. Les traits permanents de son caractère sont fixés. Il a vingt-huit ans, et s'il est vrai qu'il a été longtemps enfant, s'il est vrai aussi qu'en plus d'un sens il ne cessera jamais de l'être quelque peu, il ne l'est pas moins que de l'enfant il vient de perdre tout d'un coup, douloureusement, la naïve confiance devant les hommes, la mobilité, l'infinie malléabilité. Avant d'assister aux modifications qui résulteront chez lui du contact des choses, des événements, des pensées et des personnages qu'il rencontrera, il fallait établir quel est le terme invariable et constant qui entrera dans ces diverses équations. C'est ce qu'on vient de faire.

LIVRE II

BERENS ET KANT
LES « MÉMOIRES SOCRATIQUES », (1759)

CHAPITRE PREMIER

RETOUR A KŒNIGSBERG. — SÉJOUR A RIGA
IMPORTUNITÉS DE BERENS. — INTERVENTION DE KANT

Comment son ami et bienfaiteur, comment Berens allait-il le recevoir? Sans doute, Hamann était son débiteur; du moins il se tenait pour tel. Il est vrai que dans l'exaltation de sa jeune piété il s'était écrié : « Mes péchés sont des dettes infiniment plus importantes et urgentes que mes dettes temporelles », et il s'était déchargé sur Dieu du poids de ses obligations sociales et humaines (I, 215)[1].

Comme on ne lui avait pas trouvé de talent pour la diplomatie, même commerciale, on chercha à utiliser ceux qu'il avait. Il redevint pédagogue. Il veillait à l'éducation de la fille aînée de la maison, et à celle du plus jeune des fils, Georges, employé au comptoir (I, 234). Il entretenait aussi une correspondance (d'affaires?) avec Christophe Berens qui représentait à Pétersbourg la ville de Riga, à la cour de l'impératrice Elisabeth (*Gild.*, I, 148). Les Berens avaient emploi

1. L'attitude de Berens, d'après le *journal* continué, semble avoir été très correcte, et sa générosité égale à elle-même. Les négociations de Hamann avaient piteusement échoué, le négociateur s'en revenait penaud. On ne lui en tint pas rigueur. Et plus tard, quand on en vint à régler les comptes, la maison Berens, considérant que le voyage s'était fait à son service et qu'il lui appartenait d'en subir et l'échec et les frais, déclara Hamann libre de toute dette (III, 18-9).

à tout, savaient se servir de toutes les aptitudes, utiliser toutes les bonnes volontés.

Hamann ne se trouve nullement malheureux. Il a la joie de communier, d'observer les fêtes et les jours de pénitence, de prier pour les âmes de ses bienfaiteurs. Les lettres qu'à cette époque il écrit à son père, à son frère, à Lindner reflètent l'état d'une âme humblement satisfaite, reposée, d'un homme qui a trouvé les occupations modestes qui lui conviennent[1]. Du reste, il ne fait pas mystère de sa transformation. C'est d'abord à son frère qu'il s'en ouvre pour lui révéler le profond changement qui s'est fait en lui. Déjà il craint qu'on n'en juge de travers et qu'on ne l'interprète défavorablement. Il prend soin de dire qu'il n'est ni mystique, ni Pharisien, ni bigot (I, 288-9), que la piété ne l'a pas rendu insensible aux douceurs de la vie, qu'au contraire il vit maintenant seulement avec joie et d'un cœur léger (I, 289). A l'égard de Lindner, il se montre plus réservé. Visiblement gêné, il ne se déclare que par allusions bibliques. Le mouvement qui continue de le travailler ne lui laisse guère de repos, et jusque dans une lettre qu'il adresse à l'aîné de ses anciens élèves, au milieu de conseils littéraires et de préceptes stylistiques, il ne peut s'empêcher de faire retour sur lui-même, et voici ce qu'il avoue à un enfant : « Jamais je ne réussirais à transformer le sérieux morose de ma raison pour me donner l'esprit flottant d'un galantin. Que ceux-là portent des habits doux et soyeux qui sont nés pour les cours des grands de la terre ; celui dont la vocation est de prêcher dans le désert, devra se vêtir de poil de chameau et se nourrir de sauterelles et de miel sauvage » (I, 324).

Mais bientôt ses sentiments se succèdent et se confondent avec précipitation et violence. Haman souffre. Son frère l'a rejoint à Riga où il est sous-directeur du gymnase, mais la société de cette nature phlegmatique et indolente ne lui est pas d'un grand secours. Il est irritable, et dans une lettre de

1. Le frère de Lindner lui a succédé dans le poste de précepteur auprès des deux fils du baron de Witten. C'est une occasion d'entrer en correspondance avec ses anciens élèves, de leur prodiguer des conseils, de leur soumettre de petits problèmes moraux et d'être doublement pédagogue, de vive voix à Riga et par écrit à Grünhof.

novembre, il s'excuse auprès du jeune baron de paraître soudainement « vieilli et plus sérieux d'un siècle » (I, 332). C'est en décembre que des événements surviennent qui l'entraînent comme malgré lui d'un côté imprévu et précipitent le dénouement cruel.

Il n'en fait part à personne, et c'est par son journal intime que nous l'apprenons : Le 14 au soir, étant couché — dormait-il ou non ? il ne saurait le dire — « il entend une voix intérieure qui le questionne sur sa décision de prendre femme. Il ne répond pas un mot, mais il lui semble qu'il se lève et s'écrie : Si je le dois, ne m'en donne pas d'autre que la sœur de mon ami ! Il lui parut entendre une heureuse assurance proclamée d'une voix solennelle : c'était elle précisément qui lui était destinée et qui lui avait été jusqu'à ce jour si longtemps et si merveilleusement réservée » (I, 237). Le lendemain, il se lève, roulant en son cœur des pensées de fiançailles et de mariage ; le 16, il s'ouvre de son projet à son père dont la réponse, prudente sans doute mais apparemment favorable, lui parvient le 27. Sans perdre de temps, dès le 28, il écrit sa déclaration d'amour. Mais il ne l'adresse pas à Catherine Berens : il l'enclôt dans une lettre qu'il envoie à Pétersbourg à son ami Christophe Berens, lui annonçant qu'il désire épouser sa sœur ! Il prend soin, il est vrai, de la soumettre d'abord à Catherine, la priant de la lui retourner déchirée ou de la mettre sous enveloppe (I, 337 et *Gild.*, I, 151). Elle prend ce dernier parti. Catherine, en effet, à qui il a dû avouer son amour, a bon espoir (I, 239). Tout s'annonce pour eux sous d'heureux auspices. Les sermons qu'ils entendent en commun leur paraissent pleins de promesses de Dieu (*Gild.*, I, 151). Il peut donc commencer l'année 1759 avec la confiance de voir réalisé pour lui ce qui est dit au psaume 128 : « Ta femme sera comme une vigne fertile à l'intérieur de ta maison, et tes enfants comme des plants d'olivier autour de ta table. » Tout ce bonheur se résume en une prière pour l'année 1759 et dans une lettre qu'il adresse à son père le 9 janvier. Il songe déjà à commander l'anneau et à célébrer les fiançailles (*Gild.*, I, 152-3). Puis, tout à coup, nous apprenons qu'il a quitté Riga et ses amis, qu'il a regagné Kœnigsberg et la maison paternelle. — Que s'était-il passé ?

Remarquons tout d'abord ce qu'il y a de singulier dans sa conduite. De retour chez son bienfaiteur après une expédition manquée, il y accepte l'emploi équivoque de factotum pédagogique et commercial. Il s'éprend ou plutôt sans s'éprendre d'elle peut-être, il s'imagine que son élève, la sœur de son ami absent, est destinée providentiellement à devenir sa femme. Dans cette même lettre du 9 janvier dont il a été question, il écrit à son père qu'il est « en bonne voie de tomber amoureux de Catherine » (I, 338). Il était grand temps ! Et nous le croirons volontiers quand il écrira à ce propos (I, 347) : « J'ai fait des choses qui me sont incompréhensibles[1]. » L'hallucination du 14 décembre lui permet de vaincre sa timidité et contribue à lui faire prendre une décision dont il se serait cru incapable (I, 237). Tout cela s'est passé à l'insu du chef de la famille, Arend Berens, et en l'absence de son ami et bienfaiteur, Christophe, informé seulement à la dernière heure. On comprend sans trop de peine que les deux frères se soient trouvés d'accord, après avoir employé Hamann comme négociateur et précepteur, pour refuser d'en faire leur beau-frère. Sans ressources personnelles, sans occupation stable, Hamann, à vingt-huit ans, n'avait pas non plus acquis les qualités ni les titres qui auraient pu le recommander à des gens pratiques, à des commerçants avertis des difficultés et des exigences de la vie. Si l'on ne consulte que l'intérêt et le bonheur de Catherine Berens, bien qu'elle ait agréé l'offre de Hamann en ne la repoussant pas, on pensera que ses frères en jugèrent plus sagement.

1. L'autobiographie établit un intime rapport entre sa démarche et l'inconduite d'un des frères Berens. Nous ne savons duquel il s'agit. Mais ce célibataire avait eu des tentations charnelles (I, 237), il avait fait pleurer sa sœur. Hamann chargé de lui faire des représentations, avait grand'peur de mériter lui-même des reproches en prêchant un autre. Il s'est tenu au célibat jusqu'alors tant par des « sottises raisonnées » que « pour châtier ses péchés de jeunesse » (I, 237). Mais voici que les dangers de cet état viennent de lui apparaître ; lisant Luther, il n'a pas manqué d'être frappé de l'éloge que son héros religieux fait du mariage. Et il jette son dévolu sur le seul être féminin qu'il approche à ce moment, sur Catherine Berens, bien qu'elle soit de trois ans son aînée.

La rupture ne semble pas avoir été brutale. Mais elle fut brusque. Sans doute, dès qu'il eut reçu la réponse de Christophe Berens, Hamann fit ses paquets et alla retrouver son père malade. Cette maladie paternelle a tout l'air d'un prétexte. Le 9 janvier il attendait une réponse d'heure en heure. Dans sa lettre du 13, il avertit son père de son retour, sans la moindre mention de Berens (*Gild.*, I, 153-4). Cette réponse tant attendue, il venait de la recevoir, et il en était dépité. Ce n'était pas un amoureux désespéré que Hamann, et le refus ne blessait en somme que sa vanité. Nous ne possédons pas la lettre de Berens, mais, ce qui importe plus, les sentiments qu'elle provoque chez Hamann nous sont connus par une précieuse lettre qu'il adresse le 9 mars à G.-E. Lindner[1].

Le langage qu'il lui parle est celui des *Méditations Bibliques*. On lui reproche, il sent autour de lui un muet et unanime reproche, de ne pas gagner son pain. Mais « à proprement parler, il n'est jamais question pour le chrétien du pain qu'il gagne ou qu'il mérite ; tout est pour lui un don, une grâce de Dieu » (*N. H.*, 104). On lui reproche de négliger ses devoirs sociaux. Laissez donc ! « Si j'agis bien, quel mérite puis-je m'en faire ? Si j'agis mal, cela ne regarde que Dieu, et je crois à un Dieu qui ne tiendra pas compte en son jugement de la réprobation que prononcent les hommes ou notre propre cœur » (*ibid.*). Las de trembler sous la « peur des lois » (*gesetzliche Furcht*), il n'aspire qu'à s'en délivrer, à jouir de la joie et de la liberté spirituelle qui nous est donnée dans le Christ et qui est un effet de son esprit (*ibid.*).

On le voit, c'est l'expérience de Londres qui continue de le travailler en profondeur, qui lui inspire les mêmes pensées et le même langage qu'alors. Il vient de se laisser reprendre par le monde, ses douces obligations, ses caresses flatteuses. Et il n'est pas à l'aise : la conscience réveillée se défend d'un assoupissement menaçant. Il allait y céder, tout

1. Il s'était rapproché de ce jeune homme dans les derniers temps. G.-E. Lindner avait traversé une crise, moins sérieuse sans doute que la sienne, mais analogue, et Hamann l'avait aidé de conseils et d'encouragements. Grâce à lui en partie, son ami s'était finalement décidé à ne pas quitter l'étude de la théologie. L'intimité qui résulte de ces rapports permet à Hamann de lui ouvrir son cœur.

oublier peut-être, quand un événement douloureux lui rappelle qu'on ne saurait bâtir sur un monde trompeur, pas plus sur l'amitié des amis que sur la bienveillance des étrangers, que tout est fallacieux et vain, hors la foi. Adieu donc, et adieu à jamais aux rêves de l'économie politique, à la chimère de ce qu'on appelle un établissement sûr. Il ne faut rien attendre des hommes, et jusqu'à la fin de ses jours en effet il vivra à la grâce de Dieu.

Mais ses bienfaiteurs ne l'entendent pas ainsi. Ils ont voulu le « lancer », et par deux fois il est lourdement retombé à terre, encore qu'à l'en croire il faudrait dire plutôt qu'il s'est perdu en plein ciel. Leur amitié pourtant s'obstine et peut-être aussi leur vanité se pique au jeu. En même temps, leur bon sens pratique et utilitaire s'indigne et se révolte de voir perdre des qualités précieuses et qu'un jeune homme bien doué mène une vie recluse, égoïste, loin de tout souci tant de son intérêt bien entendu que du bien public. Ils vont donc par une série de démarches tenter de l'en tirer. Tour à tour J.-G. Lindner et Kant leur serviront de négociateurs. Les négociations durent de mars à septembre 1759; le cours s'en pourra suivre dans les quatorze lettres de Hamann à J.-G. Lindner, le résultat s'en fixera dans les *Mémoires Socratiques* parus en septembre et adressés *à personne et à deux,* à savoir Kant et Berens; de sorte que celles-là pourront tenir lieu de commentaires à ceux-ci. Hamann entre dans la littérature, prend rang d'homme de lettres en se défendant des entreprises de ses amis; la nature de son activité littéraire ne saurait être mieux caractérisée que par le symbole pour ainsi dire spontané que nous offre la genèse de son premier ouvrage.

C'est comme par un glissement imperceptible qu'il arrive à donner à ses sentiments une expression artistique, et en se composant un personnage mi-historique mi-imaginaire, à se décharger sur lui des idées qui le tourmentent et le ravissent. Au cours de cette correspondance avec Lindner, le ton d'abord vibrant, violent, s'abaissera, s'apaisera à mesure que le temps reculera l'objet de la querelle, à mesure aussi que l'expression lui deviendra plus aisée, et que l'artiste enfin se superposera davantage à l'homme.

Que lui voulait-on, en somme? Tout d'abord on lui reprochait une certaine religiosité intolérante et sombre. Ce reproche n'était pas sans fondement, puisqu'il avait écrit au temps des *Méditations* (I, 80) : « Le chrétien seul est un homme, lui seul pratique l'amour envers lui-même, envers les siens et ses ancêtres, parce qu'il aime Dieu qui l'aimait alors qu'il n'était pas encore. » Même si cette idée ne reparaissait pas ailleurs, il suffirait de l'avoir exprimée une fois pour justifier les reproches de ses amis; il y a là, en effet, je ne dirai pas seulement le germe, mais la formule même de toute intolérance[1]. Remarquons pourtant que la nature même de sa foi, qui suppose une expérience personnelle et intime de la grâce, exclurait logiquement toute idée de prosélytisme si la charité ne venait s'y ajouter et le désir d'être secourable à ses semblables. Berens avait bien quelque raison de s'émouvoir.

Berens voulait lui trouver un emploi, et, l'ayant vu négociateur malheureux et précepteur dégoûté, il voulait lui faire reprendre la voie qu'il avait tentée avec la traduction de Dangeuil et le *Supplément*. Hamann selon lui aurait dû écrire, traduire, compiler, publier. « Travaille, lui dit-on, travaille, s'entend-il dire, que t'importe la moralité de mes actes? » Et il s'indigne : « Ce n'est pas là le langage dont se servent des amis; c'est celui du maître à l'esclave » (I, 358). C'est bien ici la protestation de l'homme intérieur, jaloux, anxieux de son âme, contre les exigences de l'homme social

1. Son admiration pour Luther était telle qu'il faisait un grief à Berens de trop fréquenter les calvinistes, ce qui tenait sans doute à son séjour en France et à son expérience de la vie des cours (à Kant I, 432). Berens étant venu à Kœnigsberg pour affaires, les deux hommes se voient et se parlent, mais ces tentatives de rapprochement n'aboutissent qu'à les éloigner davantage l'un de l'autre. La grande activité de Berens épouvante Hamann. Berens est soucieux, préoccupé de la conduite irrégulière de son frère. Hamann essaie de le consoler en lui rappelant que « Dieu prend soin de nos voies et que sa sollicitude est d'autant plus grande que nos voies sont moins droites » (I, 421). Or Berens « s'emporte tellement de (lui) voir ces idées incompréhensibles et incongrues, qu'(il) dut s'estimer heureux d'avoir pu descendre l'escalier sain et sauf ». Vraiment, ils ne s'entendaient plus; ce qui était pour l'un une sainte consolation, l'autre y voyait l'expression d'un quiétisme décourageant, ou d'une ironie sanglante, une offense.

et du monde extérieur. A la philosophie de ses conseillers, il oppose l'amour du prochain, incompatible avec le souci de l'intérêt personnel, si bien entendu qu'on le veuille, la charité évangélique : « Aimer les hommes, c'est souffrir pour eux, se laisser crucifier pour leur bien » (I, 360). Le seul sentiment religieux remplit et absorbe toute sa vie. Pour le dire, aucune expression ne lui paraît trop forte. « Chaque livre est pour moi une Bible, et chaque affaire, une prière » (I, 363) « je meurs chaque jour » (I, 364). Son zèle n'étant retenu par aucun scrupule ni son ardeur ralentie, tempérée ou tenue en bride par les enseignements, la discipline d'un directeur de conscience fréquemment consulté, il incline tout naturellement à une sorte de quiétisme.

Quand il écrit à Kant le 27 juillet, c'est pour décliner poliment, ironiquement aussi l'offre qu'on lui avait faite de traduire quelques articles de l'*Encyclopédie*. On comptait sur son ancien faible. Mais on comptait sans sa récente conversion. Vraiment on eût pu mieux choisir ! S'excusant de ne pas suivre le conseil de ses amis et prenant prétexte de l'article, jadis admiré, de Boulanger sur les *Corvées*, il déclare ne pas vouloir se prêter à la corvée qu'on lui propose. A Lindner, il se dit inutilisable pour tous journaux, brochures et publications commerciales (I, 356). Il ne sera jamais ni commerçant ni homme d'Etat ni homme du monde (I, 363). Mais après la publication des *Mémoires Socratiques*, une fois déchargé de son fardeau personnel, lorsque Kant lui propose enfin un sujet qui lui convient, le vieil homme, je veux dire le vieux pédagogue se réveille, et Hamann accepte avec enthousiasme l'idée de collaborer avec le philosophe à une *Physique pour les Enfants*. Et si le projet n'aboutit pas, il n'y a pas de sa faute. Enfin, dans le vain zèle d'une sorte de conversion à rebours, on cherchait naïvement à quel philosophe s'adresser et l'adresser pour le ramener à des vues plus saines[1]. Berens lui apparaît ainsi comme un tentateur, et il lui applique le paradoxe chrétien : comme ami, dit-il, je le hais

1. A défaut d'une philosophie, Berens le menaçait en plaisantant de le faire enfermer dans un lieu où ne luirait ni le soleil ni la lune (I, 355) ; et de pareilles plaisanteries n'étaient pas du goût de Hamann.

et dans une certaine mesure je le redoute ; comme ennemi, je l'aime (I, 346-7). Avouons que, s'il ne l'avait pas été un peu, l'aveugle empressement de ses amis était bien propre à le faire devenir fanatique.

Exubérément sociable, expansif au point de manquer des qualités de retenue et de réserve qui entrent pour une si large part dans ce qu'on appelle la sociabilité, il souffrait pourtant de l'isolement qui frappe ceux que la grâce a touchés. Cet isolement où il se trouve dans ces jours douloureux, les sentiments que provoque en lui l'abandon des amis, tout concourt à lui donner d'abord comme une fièvre, une exaltation. Il se replie et se concentre sur lui-même. Il ne fait plus que des lectures pieuses, jusque-là qu'il doit se défendre du soupçon de se préparer à la théologie (I, 349). Il y a bien de la jactance dans ses déclarations. Il ne craint plus les jugements des hommes, et peu lui importe désormais qu'on le trouve ingrat et grossier (I, 351). Non seulement les hommes ne peuvent nous juger ; nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes. « Si une mère ne sait pas ce que la nature forme dans son sein, comment notre raison pourrait-elle rien comprendre de ce que Dieu opère, peut ou veut opérer en nous ? » (I, 351). La vie intérieure confondue avec la vie religieuse est devenue si intense, elle s'est à tel point approfondie, elle a si bien absorbé tout autre intérêt et toute autre curiosité que l'individu est un mystère pour lui-même comme pour ses amis. Il n'est pas exagéré de dire qu'il ne s'appartient plus, qu'il n'existe même plus que par une action continue de la grâce divine. Toutes les notions courantes sont ainsi renversées. « Au gré de Klopstock, l'état de veille physique est celui d'un homme qui a conscience de lui-même ; mais c'est là le vrai sommeil de l'âme. On ne doit considérer notre esprit comme éveillé que quand il a conscience de Dieu, quand il pense et éprouve Dieu, quand il reconnaît l'omnipotence de Dieu en lui et autour de lui, de même que l'âme pendant la veille reconnaît sa maîtrise du corps et que le corps exprime les impulsions d'une volonté spirituelle. L'homme qui vit en Dieu sera donc à l'homme naturel ce qu'un homme éveillé est à celui qui ronfle dans un profond sommeil, qui rêve, qui somnambule » (I, 417-8). Et il déve-

loppe tout au long ce paradoxe qui nous est bien connu pour avoir été repris depuis, par Novalis par exemple, et d'autres romantiques. « Le somnambule est le vrai portrait de l'homme pratique, affairé, qui avec infiniment de prudence, de réflexion et de cohérence, parle, agit, exécute des entreprises dangereuses avec plus de sûreté qu'il ne ferait ni ne pourrait faire les yeux ouverts. » Mais qui donc avant Hamann ou à son époque avait conçu une apologétique aussi hardie, une défense aussi franchement offensive, qui donc à l'âge des lumières avait osé pareillement braver la raison ? On ne trouverait rien de pareil dans Butler ou dans Paley, dans Spalding ou dans Teller ; cela rappellerait plutôt la manière des libertins, Montaigne ou Lichtenberg, que celle des croyants. S'ignorant soi-même, comment Hamann pourrait-il se justifier (I, 356) et comment sa justification, si par impossible il arrivait à la concevoir et à la formuler, comment la justification d'un homme éveillé serait-elle comprise des mondains somnambules[1] ?

Mais si son aventure est étrange et en un sens surhumaine, sans s'adresser à la pitié, Hamann insiste parfois assez heureusement sur ce qu'il y a d'humain. Il voudrait que ses amis comprissent que pareille chose peut fort bien leur arriver (I, 359, 362). Mais il n'oublie jamais ce qu'il y a de fatal — ou pour mieux dire, de providentiel — dans toute émotion de l'âme, il sait surtout que Dieu modèle nos caractères et nos destinées comme il l'entend et qu'il y a ainsi, non pas du tout de notre fait mais d'autant plus infranchissables, des différences essentielles d'homme à homme. Il arrive à proclamer ainsi comme une sorte d'individualisme à la fois joyeux et résigné, et il répète le mot de Luther à Worms : « Voilà où je suis, je n'y puis rien changer. Que Dieu me soit en aide, Amen » (I, 360).

Or, de cette attitude, qui peut paraître ou très complexe si l'on se place au point de vue païen du monde et de la raison ou très simple si l'on se transporte dans la foi chrétienne, de cette attitude orgueilleuse à l'égard des hommes et humble devant Dieu, qu'en dirons-nous sinon que, propre à un favori de Dieu, à un élu de la grâce, à un *génie*[1] comme on dira bientôt, elle est éminemment caractéristique de la grande révolution qui commençait alors à travailler l'esprit allemand et qui, sous le nom de *Sturm und Drang*, allait si profondément en modifier le caractère. Cette abstraction éloquente, le *Sturm und Drang*, proteste contre cette autre abstraction, la philosophie des lumières. Mais il est bien évident que l'une et l'autre ont une origine concrète dans des données sociales et psychologiques[2]. Un mécontentement social facile à comprendre de la part de jeunes gens cultivés et pauvres — précepteurs, ils l'ont presque tous été — est sensible aussi chez presque tous les hommes qui se rattachent au *Sturm und Drang*. Mais c'est dans leurs âmes que s'opère la transformation, et, selon que la psychologie s'approfondit dans un sens ou dans l'autre, le *Sturm und Drang* prend aussi un caractère ou révolutionnaire ou réactionnaire. Chez Hamann en particulier, la faculté d'abstraction étant très peu développée, des événements fortuits, les heurts avec les hommes ou les choses, la raison n'intervenant pas pour émousser ses impressions, devaient entraîner des conséquences à perte de vue. Ami des Berens, il avait célébré les bienfaits de la philosophie des lumières ; repoussé par eux de la manière et avec les ménagements amicaux pourtant que l'on vient de voir, il se tournait contre elle. En

1. Il semble qu'en fait de justification, d'apologie personnelle, Berens ait pu lire les *Pensées* de Hamann sur sa vie, son autobiographie. S'il les a feuilletées avec dégoût (I, 362), c'est que vraiment Hamann ne pouvait pas se justifier à ses yeux.

1. M. Unger (I, 282 seqq.) a pu traiter des *Mémoires Socratiques* dans un chapitre qu'il intitule *Der Geniegedanke*.

2. Que l'on se garde de confondre des traits caractéristiques avec des motifs efficaces et de prendre des symptômes pour des causes, et l'on verra que l'originalité, l'extravagance des *Kraftgenies*, quand elle s'explique et quand elle n'est pas simplement une forme de l'exubérance et de l'imitation, ne s'explique que par cette liberté enfin reconquise de l'individu à l'égard de la société. Le *moi*, tapageur ou taciturne, séduit par le diable ou touché de la grâce, libre enfin de se perdre ou de se sauver, mais abandonné à ses propres forces, mais débarrassé pour le bien ou pour le mal de la tutelle sociale, traditionnelle et légale, telle est l'essence du *Sturm und Drang* comme de tout mouvement destiné à rajeunir une énergie en brisant les formes où elle s'est immobilisée.

politique et en religion, les Berens représentaient non pas, il est vrai, la révolution mais le libéralisme, et Hamann, par une opposition logique malgré son aveuglement et son outrance, radicale en vertu même de cette manière d'aveugle clairvoyance, devait être amené à concevoir, avant la Révolution, en tant qu'elle était contenue et pour ainsi dire préfigurée dans la philosophie du XVIII[e] siècle, les premières formules de la Contre-Révolution.

Mais j'anticipe... Les expériences de 1759 lui ont du moins révélé sa vocation. Il sent lui-même l'impérieux besoin d'écrire, sans pourtant devenir un auteur ; tout le monde reconnaît ses aptitudes littéraires. Il s'appliquera donc à « poursuivre les débiteurs de son Seigneur » (I, 454), les suppliant de diminuer leur dette. C'est ce qu'il fait déjà à l'égard de son frère (I, 455-9). Il va le faire à l'égard du public, et c'est, avec l'ensemble de ce qu'il dit et de ce qu'il donne à entendre, ce qui doit nous permettre d'aborder, sans plus tarder, le premier ouvrage de Hamann, les *Mémoires Socratiques*.

CHAPITRE II

LES « *MÉMOIRES SOCRATIQUES* »

Pour échapper au présent et le régénérer, les deux voies du passé et de l'avenir sont ouvertes : selon qu'ils seront réalistes ou idéalistes, les esprits se tourneront vers l'histoire ou l'utopie, aspireront à rétablir la vigueur ancienne ou à développer les germes méconnus de l'avenir. Mais dans l'un et l'autre cas, ils auront dû d'abord se retrancher, rompre avec leur milieu par un exclusif souci de leur moi. Malgré qu'on en ait, l'affirmation de la foi dans un milieu rationaliste est, au même titre que l'affirmation de la raison dans un siècle de foi, une révolte. Car si l'essence de nos actes nous appartient, il n'en est pas de même de leur manifestation phénoménale qui nous échappe et dépend du milieu. Hamann va se cacher dans l'ombre de Socrate ; mais Socrate était en révolte contre Athènes, et c'est un révolté qui va se couvrir de son nom glorieux [1].

1. Socrate lui était un personnage familier. Avant même la lettre à Kant du 27 juillet 1759 où par trois fois mention en est faite, souvent le nom du sage Athénien revenait sous sa plume. S'adressant à Berens il aimait lui rappeler ainsi le dialogue entre Socrate et Alcibiade qu'il lui avait fait lire en juin 1759, alors qu'ils étaient à Kœnigsberg et que Berens essayait de le « convertir ». « Les conjonctures présentes y sont traitées très exactement », dit-il à ce propos (I, 402). En reprenant ici le thème de Socrate, c'est comme un entretien qu'il poursuit, amical et sérieux. J'imagine qu'il ne lui eût pas déplu de se servir du nom de Luther. Mais outre qu'un certain respect le retenait peut-être, le respect humain était pour quelque chose aussi dans son abstention. Le nom du grand réformateur ne sonnait pas aussi agréablement aux oreilles des gens du XVIII[e] siècle que celui du fils de Sophronisque. La popularité de Socrate était grande, en effet, sa morale rationaliste, son

Le *ton* de cet ouvrage, à la fois inspiré et précieux, Hamann l'avait déjà pris quelquefois. Précieux dans ses lettres de jeunesse, subtil quand il écrit à ses anciens élèves, inspiré, biblique, sublime dans les *Méditations Bibliques*, son style avait été tout cela à la fois dans une lettre du 27 avril où il reprochait à Lindner de prendre le parti de Berens contre lui[1]. Remplacez-y César et le devin par Socrate et son génie, le Baptiste et Salomé par Socrate encore et ses accusateurs, n'oubliez jamais d'ailleurs que les uns et les autres signifient Hamann et sa conscience, Hamann et ses amis, — tel est le secret des *Mémoires Socratiques*, tel est le secret aussi de maints ouvrages « mimiques » qu'il écrira dans la suite et qui cachent toujours, sous l'affabulation subtile et compliquée, sous des noms hétéroclites, des sentiments très personnels et des événements qui relèvent de sa biographie. Artiste, qui le fut davantage si l'on veut dire par là qu'il sut mettre en œuvre toute son expérience, toute sa vie au profit de son art ! Et d'autre part, on sent bien que ce qualificatif ne lui convient pas tout à fait, ne le couvre pas pour ainsi dire, lui est ou trop ample ou trop étroit, puisque sa vie déborde son art de tous côtés et que son art lui même, trop embarrassé d'intentions qui lui devraient rester étrangères, n'est pas *pur*, que, trop dépendant de sa vie, tout imprégné d'elle encore il n'arrive jamais à l'embrasser, loin de s'en rendre maître[1].

esthétique utilitaire et moralisante était bien faite pour flatter les goûts du siècle de Diderot et des Economistes. Shaftesbury, bien connu de Hamann, lui donnait dans la philosophie un rang égal et correspondant à celui d'Homère en poésie. Socrate a je ne sais quoi de bourgeois que les sophistes ses adversaires avaient remarqué parfaitement et qui ne pouvait déplaire au siècle de la bourgeoisie. Socrate était un martyr de la sottise et du fanatisme, et Voltaire le fait bien voir dans son drame en prose paru précisément en cette année 1759. Enfin, les philosophes héritant du culte des humanistes et d'Erasme, auraient mis volontiers Socrate parmi les saints. Il y avait donc de la part de Hamann une certaine malice à faire de Socrate l'avocat, le patron d'un fanatique, d'un mystique et d'un dévot comme lui-même. Il y aurait un curieux rapprochement à faire entre le Socrate de Hamann et celui de Muralt en ses *Lettres fanatiques* de 1739 que Hamann n'avait sans doute pas lues.

1. Il y a là par exemple certain passage sur saint Jean-Baptiste et Hérodiade où beaucoup de subtilité se mêle à un profond sérieux biblique pour montrer à Lindner les inconvénients et dangers d'une trop aveugle complaisance (I, 370-1). Quand la passion le fait parler, l'imagination de Hamann tend à *réaliser* par tous les moyens de l'esprit, et, dans cette même lettre, le voilà tout à coup qui, sautant les intermédiaires, passant brusquement d'une image à une autre, ébauche en quelques traits un dialogue des morts entre César et le devin qui le mettait en garde contre les ides de Mars (I, 378-9). Voici sa méthode : il la suit peut-être inconsciemment d'abord, mais après coup il s'en rend compte et la décrit. « Je me suis efforcé d'être bref, et je n'ai pu rendre mes pensées plus claires qu'en en traçant le plus vigoureusement possible les traits fondamentaux, et les attribuant à des objets étrangers » (I, 380).

L'unité de cet ouvrage, il ne la faut chercher que dans l'âme de l'auteur. Les zones superficielles en étaient livrées à une incurable anarchie qui n'a fait qu'empirer avec le temps ; les couches profondes, les régions centrales restaient dans un repos et surtout gardaient une consistance, une logique secrète qui ne s'est pas démentie. Eruption passionnée, l'œuvre entraîna des débris de l'une et de l'autre, mêlant d'une manière étrange l'accidentel à l'essentiel, la déraison à la grâce, la folie au sérieux. Travaillée avec un art précieux, elle est comparable à une de ces menues figurines qu'on a taillées dans la lave encore bouillante d'un volcan.

Divisée[2] en une introduction et en trois parties ou sections, les *Mémoires Socratiques* sont précédés d'une double dédi-

1. Comme pour achever son portrait, dans cette lettre que l'on vient de citer, il ajoute encore un catalogue de ses lectures qui sont nombreuses et variées. Qu'on se le figure dans cette vieille maison du baigneur, entre le fauteuil de son père malade et sa bibliothèque en désordre, s'inclinant sept fois devant l'un avant de le regarder en face (I, 382) et bousculant l'autre, poursuivant avec ses amis des négociations délicates, s'abandonnant au hasard des lectures fortuites, et l'on aura une faible idée de ce qui se passait dans ce cerveau.

2. Dans une lettre à Lindner du 11 septembre 1759, Hamann donne des *Mémoires Socratiques* une analyse dont nous respectons les grandes lignes (I, 476-9). Il est intéressant de la consulter parce qu'il y insiste sur ce qu'il y a mis de plus important, à son gré. Il y souligne pour ainsi dire les passages des *Mémoires Socratiques* qui méritent le plus de retenir l'attention. Que n'avons-nous une pareille analyse de tous ses opuscules !

cace. Hamann présente d'abord son livre au public dont il énumère ingénieusement les qualités qui lui sont communes avec une divinité ou une idole. C'est en effet l'idole à laquelle sacrifient ses deux amis Berens et Kant, le premier, en philanthrope, en cherchant la pierre philosophale qui enrichira tout le monde, le second en soumettant à la critique philosophique les idées courantes qui sont la monnaie intellectuelle du pays. Hamann n'est pas très modeste. Il se compare à Aristote et prétend écrire sur Socrate à la manière de Socrate, c'est-à-dire en mariant l'ironie à l'analogie aussi intimement que le corps est uni à l'âme. On retrouvera chez lui l'adoration superstitieuse de Xénophon et l'adoration extatique de Platon, mais voilées, comme l'exige sans doute le goût du siècle, avec l'art de Bolingbroke et de Shaftesbury. Si l'on ne comprend pas toujours, il faudra se résigner à suivre l'exemple de Socrate lui-même qui n'était pas un critique commun, et qui savait, dans l'œuvre d'Héraclite, distinguer ce qu'il entendait de ce qu'il n'entendait pas pour conclure de la valeur de cela à la valeur de ceci. Il lui faut des lecteurs qui sachent nager, car ses phrases forment comme un archipel d'îles minuscules qu'aucun ordre méthodique n'est venu relier par des ponts ou des bacs.

Il nous en prévient ainsi, les *Mémoires Socratiques* ne sont guère que des aphorismes. En se rapportant à la vie de Socrate et mieux encore par leur intime liaison avec les opinions de Hamann, ils ont une unité. Mais l'auteur s'est abandonné aux hasards de l'association des idées et des sentiments. L'introduction va fournir un bel exemple de cette libre fantaisie en même temps qu'elle accentuera l'élément polémique de l'ouvrage.

Cette critique porte d'abord sur les histoires de la philosophie que le siècle a tentées. Ne nous effrayons pas de cette énumération des travaux de Stanley, de Brucker et de Deslandes. Hamann n'est pas bien sûr de les avoir lus. Mais il sait parfaitement qu'ils ne valent rien. Esope et La Fontaine qui connaissaient mieux les bêtes que les hommes nous auraient mieux parlé des philosophes. Les veilles des historiens eussent été mieux employées, — et notre philosophie

aurait pris nécessairement une autre tournure — si on avait étudié le sort de ce mot de philosophie selon les nuances qu'il a prises des temps, des esprits, des races et des peuples différents. Si insignifiantes et grossières qu'elles soient, ces chroniques philosophiques sont bien innocentes du moins en comparaison du mauvais emploi qu'on en fait. On n'y a mis ni la superstition ni l'extase indispensables à la fermentation, à l'éclosion de l'héroïsme philosophique. On a péché par excès de calme et de froideur. Faire d'autre part de Socrate un saint, — à la manière de l'ironique Erasme, — un prophète hellénique, suivant une inspiration plus naïve, ne vaut guère mieux. Comprenons enfin que l'histoire est une révélation auditive ou par l'oreille et que, sans la foi en Dieu, auteur de toute révélation, la première reste muette comme la seconde, invisible. A défaut de la vérité qui est en Dieu, si l'on s'en prive, on ne saisira que des fictions. Sans Dieu, pas de nature ; sans Dieu, pas d'histoire ! « Qui ne croit pas Moïse et les prophètes ne sera donc jamais qu'un poète, quoi qu'il en pense et malgré qu'il en ait ; et c'est ce qu'ont été Buffon en son histoire de la création et Montesquieu en son histoire de l'Empire romain » (II, 17-18). — D'ailleurs, Hamann ne fait pas œuvre d'historien ; il n'applique pas sa raison à résoudre un problème que sa curiosité a posé : « Toute l'histoire est comme un livre scellé, un témoignage caché, une énigme qui ne se laisse pas débrouiller si nous n'employons au labeur un autre animal que notre raison » (II, 19). — Nous voilà donc avertis du caractère irrationnel, intuitif, divinatoire de ces *Mémoires*.

Dans la première section, les aphorismes prennent pour motifs ou prétextes successivement : que Socrate avait pour mère une sage-femme — et pour père un sculpteur ; — qu'il fut sculpteur lui-même ; — qu'il avait sans doute du penchant aux vices que lui découvrait le devin ; — que les oracles des anciens ne sont pas compris des modernes. Et jusqu'ici, Hamann parle en effet de Socrate, du moins ses propos se ramènent à ce grand sujet qu'il a choisi, et il semble ne pas trop dévier. Il y a bien quelques traits qui lui sont communs avec son héros. Si « Socrate a été

un homme sincère dont les actions étaient déterminées par les mouvements de son cœur et non pas par ce que d'autres en jugeaient », c'est le cas de dire : à bon entendeur salut, et de donner à entendre à Kant et à Berens que leurs opinions et leurs conseils ne prévaudront pas contre la conscience intime de Hamann. Mais, dans l'ensemble, il s'adresse ici au *Public* plutôt qu'aux *Deux*, son Socrate plaide contre la philosophie des lumières plutôt que contre le philosophe de Kœnigsberg ou le négociant de Riga.

Tout d'abord, à la psychologie du siècle, mécaniste et empirique, il en oppose une autre, organiciste et mystique. Car si « nos idées se forment en secret », qu'est-ce à dire sinon qu'elles préexistent à l'expérience, que leur origine est mystérieuse et leur développement en grande partie indépendant de nos efforts ? En harmonie avec cette psychologie, et profitant de ce que Socrate fut artiste et se peut considérer comme pédagogue, Hamann esquisse une pédagogie et une esthétique. Cette pédagogie qui secoue la paresse et réprime l'orgueil, cette pédagogie d'ailleurs modeste et pour ainsi dire négative, qui se contente d'élaguer les pousses parasites et de laisser l'arbre humain prendre sa forme prédéterminée, je ne sais si ç'aurait été celle de Socrate, mais je sais bien que ce ne fut pas celle des philosophes qui croyaient à l'égalité fondamentale des intelligences, à la bonté foncière de l'homme et qui pensaient s'acquitter de la tâche pédagogique, éclairer les esprits et former les cœurs, par une intervention de tous les instants, sans ménager aucune originalité profonde, par des conseils dans le goût de ceux que lord Chesterfield adressait à son fils, Diderot à sa fille et dont Jean-Jacques tout à l'heure abrutira son Emile. Quant à l'esthétique, sans craindre de pousser trop loin le parallèle, dans les Trois Grâces que Socrate de nouveau pourvut d'un vêtement, on pourrait voir un symbole, si Hamann s'était jamais élevé contre l'immoralité de la littérature contemporaine ; mais on sait ou l'on verra que, loin de s'en plaindre, il s'en délectait.

Cela suffirait sans doute pour établir le sens de cette première section et la véritable intention de l'auteur. Si l'on

pouvait encore douter de ce qu'il y a de polémique contre le siècle, il faudrait insister sur ce qu'il y avait alors d'étrange à consulter Luther comme il le fait sur la philosophie; de fanatique à prétendre que Dieu nous achemine vers ses fins à travers nos folies et par nos préjugés; d'outrecuidant à railler Bayle, d'indécent et de paradoxal, enfin, à ironiser la foi que le XVIII[e] siècle mettait en lui-même et à le parodier dans « son art de l'expérience et du raisonnement » (II, 27), c'est-à-dire, ajoute plaisamment une note en son art, « d'écrire des *Essais, Pensées* et *Loisirs* ».

Mais voici que de plus en plus, à mesure qu'il avance dans son travail, à mesure aussi que, quittant les généralités pour le détail des faits, ses aphorismes s'appliquent plus exactement chacun à un événement de la vie de Socrate, Hamann se reconnaît davantage dans son héros et finit par s'identifier avec lui. Il va traiter en effet de l'éducation que reçut Socrate et du singulier profit qu'il en tira : l'aveu de son ignorance ; de ses rapports avec les Sophistes, avec son démon et avec les Athéniens, c'est-à-dire de sa vie de sage, de penseur et de citoyen. Dans le riche et généreux Criton qui se chargea de faire donner à Socrate jeune une éducation à ses frais, il n'est pas difficile de reconnaître Berens, surtout quand il s'offense de l'aveu effronté d'ignorance que lui fait son protégé, le trop sincère *Kandidat*. Un subtil rapprochement entre l'ignorance et le dénuement, mis en assez bonne forme pour être senti, mais trop subtil pour l'être avec amertume, complète le parallèle. « L'homme qui ne sait rien et celui qui n'a rien sont nés sous une même étoile. La suffisance et la méfiance flétrissent et torturent celui-là, pour abus de confiance, de même que le débiteur et le voleur torturent et flétrissent celui-ci, tandis que la grossière infatuation du richard et de l'érudit les raillent l'un et l'autre » (II, 30). Et la « sympathie dans l'ignorance » s'avoue quand Hamann la déclare indispensable à celui qui veut se faire une idée de cette ignorance dont Socrate parlait autant qu'un hypochondriaque de sa maladie imaginaire [1].

1. Ce qu'il inaugure ici, qu'est-ce autre chose que ce qu'on appellera bientôt la critique des beautés par opposition avec celle des défauts que

Pour mieux interpréter ce fameux « je ne sais rien », il le rapproche de l'oracle qui décernait à Socrate le prix de la sagesse. Toujours fidèle à cette méthode de sympathie qui ne craint pas de se transporter au cœur de son objet et de tout déduire d'une intuition initiale, il pénètre dans le sanctuaire, il voit le Dieu sourire dans sa barbe d'or, et il se décide avec lui pour Socrate parce qu'il s'est avancé plus loin que personne dans la connaissance de soi, parce qu'il sait qu'il ne sait rien[1]. Mais il est une autre méthode encore pour tirer d'un texte tout ce qu'il contient, et c'est cette méthode que Hamann désigne ingénieusement d'abord en la comparant aux réactions des chimistes, et puis par la comparaison suivante : « Les mots tiennent leur valeur, comme les chiffres, de la place qu'ils occupent, et leur sens varie selon leurs destinations et leurs rapports, comme la monnaie suivant les climats et les temps (II, 32). Quand le serpent démontre à Eve : « Vous serez comme Dieu », et quand Dieu prophétise : « Voyez Adam ! il est devenu comme l'un d'entre nous », quand Salomon s'écrie : « Tout est vanité », et quand un vieux sot le répète, on voit qu'une même vérité peut s'énoncer en des esprits très différents ». Bien plus, la même phrase, venant d'un cœur et d'une bouche, est susceptible d'un grand nombre de nuances qu'elle prend des gens auxquels elle s'adresse. Par son « je ne sais rien », Socrate 1° rendait compte à Criton du résultat de ses études ; 2° il se débarrassait des Athéniens savants et curieux qui l'importunaient ; 3° il donnait à ses jeunes disciples, par son exemple, le courage de renoncer à leur vanité, il gagnait leur confiance en s'en faisant l'égal. Mais surtout, par son aveu d'ignorance, Socrate refusait de s'engager en de vaines disputes avec les Sophistes — tel un honnête homme qui refuse de jouer avec des Grecs : son aveu d'ignorance, son refus voulait dire : « Je ne joue pas avec des gens comme vous qui violent les règles du jeu et qui en confisquent les chances » (II, 34). — Tout de même, Hamann rendait compte à son bienfaiteur des progrès qu'il avait faits ; tout de même, le pédagogue méritait la confiance de ses élèves et se flattait de savoir parler aux enfants ; tout de même, il refusait de se faire, publiciste, l'avocat, le contradicteur, l'accusateur mais toujours le complice des savants Sophistes de son siècle. Si l'on trouve que le parallèle est forcé, qu'il lui manque plusieurs termes pour être complet, patience ! il ne tardera pas à s'achever, et ce qui vaut ici des seuls Berens, Kant, Lindner et des quelques élèves de Hamann, paraîtra bientôt prophétique quand on traitera de ses rapports avec les disciples plus illustres qu'il aura, avec les publicistes de Berlin et les beaux esprits d'une grande partie de l'Allemagne.

pratiquaient des philosophes dépourvus d'enthousiasme, et plus tard précisément la critique sympathique ? Voilà bien un de ces germes d'avenir que l'on reconnaît généralement, mêlés à tant de fatras et de caducités, dans l'œuvre de Hamann.

1. Chrétien, il ne s'interdit pas ces excursions dans l'intimité, dans le saint des saints du paganisme, puisqu'il tient de saint Paul cette vérité que « Dieu n'a point cessé de donner des témoignages de ce qu'il est, en nous faisant du bien et en envoyant les pluies du ciel ». (*Actes des Apôtres*, XIV, 17.)

Pour le moment, il se contente de poursuivre sa théorie, avant d'y joindre lui-même l'exemple, et de préciser davantage ce qu'il entend par l'ignorance socratique. Il la distingue du scepticisme à la mode. Celui-ci se démontre et se prouve ; c'est une proposition logique, une attitude de la raison. L'ignorance de Socrate était chose de sentiment. L'un et l'autre diffèrent plus profondément qu'une planche anatomique ne diffère d'un animal vivant. Ce sentiment de l'ignorance est de la même nature que la foi qui seule établit, garantit notre propre existence et celle du monde extérieur. Et ici, des idées de Hume s'insèrent dans la trame de sa pensée, comme tout à l'heure des phrases de Luther ; et c'est pour identifier, en une digression significative, la foi à la sensation. « La foi n'est pas l'œuvre de la raison et ne saurait donc succomber sous ses attaques, car le croire ne se motive pas plus que le goûter ou le voir » (II, 36). La philosophie n'échappant non plus que toute autre discipline à la nécessité primordiale de croire, il en résulte d'abord que le philosophe est soumis, comme le poète et l'artiste, à la loi de la foi. L'un se préoccupe des rapports et de la concordance des idées en vue de la démonstration ; les autres s'occupent de la symétrie et des proportions des nombres et des lignes, des ondes

sonores et des couleurs en vue de la composition musicale ou de la peinture. Or tout cela, la Muse et ses ombres hiéroglyphiques, la raison et ses systèmes ne sont que vanité. Tout est vain, hors la foi. Et l'imagination ne saurait créer la foi, puisque, tirés de leur milieu factice, replacés dans des circonstances où ils *prendront conscience d'eux-mêmes*, Leibniz découvrira qu'il ne *croit* nullement à ce meilleur des mondes possibles que sa raison lui persuade et qu'il sait si bien démontrer, Klopstock, à la mort de sa Meta, se verra privé de sa Muse et de son Ange Gardien[1]. Hamann revient à sa théorie du « je ne sais rien » de Socrate : le fruit est mûr, il est temps de le cueillir. « Il n'est pas à ce secret de sceau plus vénérable ni de meilleure clé que cet oracle du grand apôtre des Gentils : Et si quelqu'un présume de connaître quelque chose, il n'a encore rien connu ; mais si quelqu'un aime Dieu, Dieu est connu de lui » (I, *Cor.*, VIII, 2, 3). C'est bien là que Hamann en voulait venir! Il pourrait écrire dès maintenant ces mots qui terminent la deuxième section : » Celui qui ne peut souffrir de voir Socrate rangé

1. Y avait-il exagération à parler de l'empirisme de Hamann? Si l'on ne se trompe, il réfute ici l'optimisme leibnizien d'une manière qui rappelle beaucoup celle de Voltaire en son *Candide*; et, quand il triomphe des illusions poétiques en montrant l'intime dépendance où elles sont des données de la vie pratique, humaine et vulgaire, il ne fait pas figure d'enthousiaste. Des deux ou trois façons qu'on peut imaginer d'établir l'antériorité nécessaire de la foi à la raison, s'il a choisi celle qui consiste à l'identifier avec la sensation, c'est donc bien que cette manière lui a paru la plus sûre et que son empirisme étendu à la foi religieuse peut être qualifié d'empirisme fidéiste, tout de même que sa foi, bénéficiant de la certitude irrationnelle de la sensation, est une foi empiriste.

Cette théorie de la foi n'est d'ailleurs pas autrement développée. Hamann lui laisse sa forme d'aphorisme, sauf à la reprendre plus tard. Il l'a reprise, bien que la tournure de sont esprit, son penchant à l'elliptisme aphoristique et son incapacité aux développements, la lui ait fait reprendre toujours dans la même forme ; seul l'aspect, la forme de la forme a varié. Il reprochera plus tard à Jacobi, comme une pieuse supercherie, l'emploi qu'il devait faire de Hume et de sa théorie de la croyance pour des fins d'apologétique religieuse : il est vrai qu'il ne donne pas ici sa pensée pour celle de Hume, qu'il étend et force un peu la pensée de Hume en la faisant sienne : mais cet argument-là restera malgré tout l'argument favori et principal de Hamann.

parmi les prophètes, il faut lui demander : quel est donc le père des prophètes? et si notre Dieu ne s'est pas appelé et montré un Dieu des Gentils » (II, 42). Mais il préfère sans doute garder ce mot pour la fin et interrompre sa démonstration pour s'occuper de ce qui tenait lieu à Socrate de science et de savoir.

Or, qu'était-ce donc qui tenait lieu à Homère de ces règles de l'art qu'Aristote a formulées après lui, et qu'est-ce qui permettait à Shakespeare d'ignorer ou de violer les lois de la critique? Tout le monde répondra : le génie. C'est ainsi que Socrate avait un génie, un démon. Quelques explications ou définitions qu'on en ait données, — et non content de celles-là, Hamann en imagine, avec une verve drolatique, des plus fantastiques et des plus cocasses, — ce démon résiste à son tour, comme la foi, à toute analyse et reste irréductible à la raison. Or, ce génie, s'il est bien vrai que tous l'admettaient et que jamais on n'ait prétendu l'exclure de la critique littéraire, on le définissait pourtant avec plus ou moins d'ingéniosité, on le déduisait d'une des facultés de l'âme, de leur équilibre et de leurs combinaisons, et par là même, selon Hamann, on le méconnaissait. Outre les définitions des philosophes, outre celle par exemple de Buffon qui est une épigramme, admirable de bon sens honnête et de robuste probité, on en avait de bien naïves parfois et d'indiscrètes dues à des Batteux, à des d'Olivet et à d'autres. En repoussant et les unes et les autres, Hamann réprouve et condamne toute tentative de ce genre. En harmonie avec sa psychologie organiciste et comme par un complément qu'il lui donne, ce qu'il entend par le génie, puisqu'il est antérieur à la raison et rebelle à tout essai d'explication rationnelle, c'est déjà, quoiqu'il ne le nomme pas, l'inconscient, ce même inconscient, qui, toujours innommé, va par son irruption soudaine, d'abord en Angleterre, puis en France, puis en Allemagne et bientôt partout à la fois, détruire et gâter les parterres soignés d'une littérature chétive, tout confondre, tout mêler, pour donner naissance, sur ses alluvions déposées, à une floraison nouvelle. Que le génie ne soit plus le résultat d'une organisation supérieure et heureuse des facultés intellectuelles et sentimentales communes à tous les hommes, mais je ne sais quoi de profondé-

ment différent, d'hostile à tout ce que peut admirer et comprendre, dans ses manifestations les plus élevées et à ses meilleurs moments d'enthousiasme, le commun des mortels, — n'est-ce pas toute la théorie, sur ce point capital, du *Sturm und Drang?* Et n'est-ce pas de cette théorie ou plutôt de cet obscur sentiment que dérivent toutes les singularités, tous les caprices par où une originalité plus ou moins sincère, plus ou moins jouée va s'efforcer de se faire valoir, de se *distinguer?* C'est une révolution dans l'esprit qui ne demande qu'à s'étendre à la littérature et aux mœurs. C'est la fatalité et la bohème déchaînées dans la psychologie avant de l'être dans ce qui en dépend. Il n'est pas sans intérêt de faire au sentiment religieux sa part d'initiateur dans ce mouvement, et il n'est pas d'exemple qui se prête mieux que celui de Hamann à pareille démonstration [1].

D'autre part, il révèle d'autant mieux et plus exactement les virtualités subversives du sentiment religieux, qu'il en trace plus nettement la limite. C'est dans son commerce avec Dieu que l'âme apprend à se connaître, à s'appartenir et à sonder ses profondeurs. C'est dans la méditation religieuse qu'elle se sent incommensurable au monde, que radicalement elle s'en détache et lui devient étrangère. C'est la foi qui révèle le *génie*. La foi intime, blessée par un milieu indifférent ou hostile, donne l'impulsion à la révolte de l'âme ; elle prend l'initiative du mouvement, mais elle ne le suit pas jusqu'au bout et surtout elle ne se décide pas volontiers à

1. Young sans doute avait avant lui introduit dans la littérature cet élément perturbatenr de l'âme jusqu'alors caché dans la foi où on ne le soupçonnait guère : il avait révélé les puissance latentes et si l'on peut dire l'aspect nocturne de l'exaltation religieuse, et Young a été un des maîtres de Hamann. Mais dans les interminables prêches en vers blancs du pasteur anglais, combien tout cet inconscient et ce trouble étaient encore dominés par le souci d'une composition régulière et classique et combien là encore la vraie nature en restait, de son organe même, ignorée, innommée, insoupçonnée ! Vrai poète de transition, Young ne se doutait pas de l'abîme qu'il y a entre son inspiration et sa pratique, et ce mélange le servit à souhait puisqu'il assura son succès auprès des âmes encore timides dans leur révolte. Hamann, aussitôt, accomplit un progrès sur son maître avoué, puisqu'il transporte hardiment dans la forme l'obscurité, le désordre inhérents au fond.

franchir le seuil où, de psychologique, elle deviendrait sociale et (si l'on nous passe cet anachronisme en matière étrangère à l'histoire), de simplement romantique, ouvertement révolutionnaire. Ce seuil, ce passage ou ce défilé, rapidement dépassé par les âmes légères et sans consistance, la foi religieuse l'encombre et l'obstrue de mille scrupules, de pardon pour les hommes, de résignation aux choses établies et par-dessus tout de confiance en Dieu et d'indifférence pour ce qui n'est pas lui. Elle se confine dans l'âme murée pour ainsi dire et inaccessible aux tempêtes du dehors. A l'absence de vie active, elle supplée par l'intensité de la vie intérieure.

C'en est assez sans doute pour montrer comment Hamann a formé Socrate à son image, comment il a su faire plaider sa propre cause par son héros, et comment aussi, sans le vouloir cette fois et sans s'en douter, il a donné comme un symbole au mouvement qui s'annonçait dans les esprits. Si l'on a pu dire que Kant était le philosophe du classicisme allemand, il faut dire que Hamann fut celui du premier des romantismes allemands, de ce romantisme qui là-bas précéda le classicisme et qu'on appelle le *Sturm und Drang*.

Faut-il dire encore quelle révolution une pareille conception du génie devait produire dans le style? Celui de Hamann suffirait à le montrer. Si le génie est chose aussi mystérieuse, enveloppée, impénétrable et inexprimable, à quoi bon se mettre en peine de le rendre intelligible et clair? Et ne doit-on pas craindre plutôt, en le réduisant à la commune mesure humaine, de l'affaiblir dans ce qu'il a d'irrésistible, de le profaner dans ce qu'il a de sacré ? Oui certes, et le poète ne peut lui faire justice que de deux manières : en lui laissant la parole, en lui permettant tour à tour de hurler et de balbutier, de se taire ou de prononcer des oracles ; ou bien, en le voilant, en préférant l'aphorisme, l'aperçu, à la dialectique serrée, l'interrogation ironique à l'enseignement dogmatique, en refusant surtout de jamais s'engager dans un discours, de développer ses raisons, ce qui serait faire marcher son génie au pas. L'enthousiasme et l'humour, voilà donc les deux seuls styles compatibles avec le génie. Socrate n'en connaissait pas d'autres, et nous verrons de reste que Hamann en a usé jusqu'à l'abus.

Et comment s'adresserait-on autrement à des Athéniens curieux, bavards, légers et vaniteux ? Les choquer ainsi dans leurs goûts, opposer l'ignorance à la curiosité, le silence au flux de paroles, la lourdeur à la frivolité et une hautaine humilité à la vaine gloire, n'est-ce pas leur rendre service en les préparant à ce grand renversement de toutes leurs habitudes de pensée, à cette inversion de leur logique, à ce paradoxe enfin que sera bientôt la prédication d'une vérité cachée, d'un Dieu inconnu ? (II, 42). Paradoxe auquel les vieux sages et les mystères avaient préparé les Athéniens d'Athènes, paradoxe que le Christ, saint Paul et Luther avaient enseigné aux Athéniens de Kœnigsberg et de Riga, mais dont la vaine dialectique et la grossière incrédulité des Sophistes avaient obscurci le souvenir. La mission de Socrate envoyé par les Dieux aux Athéniens pour les persuader de leur folie et les encourager à le suivre dans la voie de la vertu, la mission de Hamann qui s'applique à poursuivre les débiteurs de Dieu sont si bien apparentées ici qu'on les peut dire identiques : le langage de l'un doit être celui de l'autre.

Ce langage, cette méthode et cette mission n'étaient pas propres à faire de Socrate un auteur populaire. Aussi ne le fut-il pas, et se garda-t-il d'écrire. De même, Hamann refusait de se livrer aux travaux de publiciste que Berens et Kant le pressaient d'entreprendre. S'essayait-il à écrire, Socrate trouvait en lui une certaine sécheresse, maladie bien connue de Hamann, qui, avec plus de propriété dans les termes que de propreté dans l'imagination, l'appelait familièrement sa constipation ; il entendait par là sans doute l'incapacité où il était d'ordonner et développer les idées qui parfois affluaient à son esprit et parfois aussi s'en retiraient. Pas plus que Socrate, il n'était maître de son génie, et cette attitude passive à l'égard d'une faculté mystérieuse et superstitieusement révérée, bien qu'elle fût peu connue des classiques, si réguliers dans leur travail et si maîtres d'eux-mêmes, a fait assez parler d'elle depuis pour qu'à sa première apparition il soit ici facile de la reconnaître.

Hamann se hâte de raconter la suite et la fin de l'histoire de son héros ; elle ne peut plus être très intéressante pour lui-même ; l'intérêt qu'il y prenait est visiblement épuisé. Sa

péroraison seule est remarquable et mérite qu'on s'y arrête : « Celui qui ne sait pas vivre de miettes, d'aumônes ou de vol, celui qui ne sait pas tout abandonner pour une épée, celui-là n'est pas fait pour servir la vérité ; qu'il devienne tout jeune un brave homme raisonnable et utile, qu'il apprenne à faire des courbettes et à lécher les assiettes ; il sera ainsi sa vie durant assuré contre la faim et la soif, le gibet et la roue. Si vraiment, comme il le dit devant Pilate dans sa bonne confession, Dieu lui-même s'est fait homme et est venu en ce monde précisément pour témoigner de la vérité, il n'avait pas besoin de son omniscience pour prévoir qu'il ne s'en tirerait pas aussi bien qu'un Socrate mais qu'il mourrait d'une mort plus infamante et plus cruelle que le parricide du Roi très Chrétien, Louis le Bien-Aimé, qui est un arrière-petit-fils de Louis le Grand » (II, 49-50).

Qu'est-ce à dire ? Que signifient ces paroles solennelles imprimées en caractères qui doivent attirer l'attention sur l'importance de chacune d'elles ? Elles signifient que Socrate et les Athéniens et toutes les questions qui ont été soulevées dans ces *Mémoires Socratiques* ne sont que prétexte. Et la différence, le différend qui sépare Hamann de son siècle et de ses amis est tout entier dans leurs différentes conceptions du Christ. Berens et Kant ne faisaient certes pas profession d'athéisme, mais ils adoraient un Christ ressuscité, triomphant, majestueux, et, dans son triomphe, réconcilié pour ainsi dire avec cette société utilitaire, ces sentiments bas, toute cette philosophie mondaine qu'il avait si rigoureusement flétrie. Une pareille foi, quand elle ne se corrige pas par la foi opposée, Hamann la juge païenne. Son Christ est l'Agneau qui porte les péchés du monde, le Crucifié sanglant qui a souffert, qui continue de souffrir plus et plus ignominieusement que Damiens. C'est cette foi qui lui interdit d'accepter le genre de vie que lui proposent et conseillent ses amis. Remarquez le mépris qu'il professe pour le brave homme utile et raisonnable, pour le Philistin, comme on va dire bientôt en Allemagne, pour le bourgeois, comme on dira plus tard en France. Il ne cache pas les rapports qu'il y a entre l'homme religieux et le voleur de grand chemin, le soldat et le mendiant vagabond ; ils sont les uns et les autres

d'une aristocratie pour ainsi dire irrégulière, mais d'une aristocratie certainement pour laquelle les règles de la vie bourgeoise ne sont pas faites. Ils vivent en marge de la société. Ils sont déjà de la Bohême, parce qu'ils sont de la Bohême éternelle, de la Bohême des astres, des héros et des saints [1].

Comme, à un degré de foi aussi élevé, toute la vie intérieure y est comprise, la catégorie du sentiment religieux ayant envahi toute la psychologie, on voit que c'est en prenant position lui-même, en se définissant lui-même que Hamann termine cette première œuvre ; il en avoue le caractère personnel et intime. C'est un apologue qu'il conte à Berens, à Kant, et cet apologue est une apologie. C'est une lettre un peu plus longue que les autres, Hamann a pris plaisir à son apologue et l'a continué [2].

Quel pouvait être le sort d'un pareil opuscule ? Pour servir, comme il l'eût pu, de manuel et de livre de chevet aux jeunes auteurs du *Sturm und Drang*, il ne venait pas à son heure, il venait de quelques années trop tôt. De par sa conception d'ailleurs et sa disposition, il était beaucoup trop particulier, personnel et en ce sens-là ésotérique pour faire son chemin dans le grand public et parvenir ainsi à quelque disciple enthousiaste. Qu'il pût trouver alors quelque faveur par quelqu'un de ses côtés, Hamann ne semble ni s'en être douté ni y avoir compté. Pourquoi alors, on se le demande, le fait-il imprimer [3] ?

1. Hamann n'insistera pas toujours aussi énergiquement qu'il le fait ici sur le côté négatif du christianisme ; son esprit réaliste lui en fera mettre en valeur, en saillie les aspects plus humains, plus sociables. Mais c'est ici la fougue de la jeunesse qui l'emporte, et il faut lui en savoir gré, puisque c'est aussi, grâce à elle, tout un *Sturm und Drang* qui s'annonce et se révèle, profond, religieux, nullement en surface et par cela même irréconciliable, incurable, un *Sturm und Drang* qui ne trouvera ses formules même pas après une longue incubation, même pas dans l'ardeur et l'éclat du Romantisme.

2. Ceci est si vrai qu'il n'a fait, pour l'écrire, aucune recherche spéciale sur Socrate. Il n'a consulté que la préface de Charpentier parue en 1692 et traduite par Christian Thomasius (*Leben Socratis*, Halle, 1720). Il la suit très fidèlement, n'avançant pas un fait qui ne lui soit fourni par son auteur.

3. C'est, pourrait-on répondre, qu'on imprimait en Allemagne plus que de raison. Pensait-il, par un livre inintelligible, ramener des pécheurs à Dieu ? Peut-être, puisque l'obscurité, irritant et stimulant la curiosité, porte à la méditation bien mieux que la clarté chère aux déistes et aux philosophes. Mais il devait y avoir autre chose pour que, malgré beaucoup d'empêchements qu'il racontera plus tard (VII, 73-5) et qui font que les *Mémoires Socratiques* parurent presque par hasard, Hamann malgré tout s'obstinât.

C'est qu'il y a travaillé avec joie et que l'œuvre est réussie à souhait (I, 480). C'est que, pour la première fois, il s'est senti artiste. Il a créé un Socrate inédit et personnel ; il en a pleinement conscience, il est satisfait de son œuvre. Quant il en parle, c'est le langage d'un artiste qu'il tient, et l'on ne se tromperait guère en disant qu'entré dans cette querelle avec l'ardeur d'une foi de néophyte, désireux seulement de défendre cette foi chèrement acquise contre les tentations et la sévérité de ses amis mondains, il en est sorti, croyant certes autant que jamais, mais artiste de plus, ayant fait emploi des armes d'un art profane. Il refusait les travaux littéraires qu'on lui proposait, mais il écrivait une brillante apologie de son refus et de sa paresse. Il louait Socrate de n'avoir pas été auteur, et du même coup il devenait auteur.

CHAPITRE III

HAMANN LITTÉRATEUR. — PREMIERS RAPPORTS AVEC LES BERLINOIS. — LES « *NUÉES* »

Il l'est si bien devenu, qu'aussitôt paru, son premier ouvrage, sorti d'une querelle amicale et privée, l'entraîne dans une querelle littéraire et publique. Si indifférent qu'ils dussent laisser le grand public, ces *Mémoires* ne pouvaient passer inaperçus. L'originalité du style les signalait à la vigilance, à l'ironie des critiques et des officines de critique. D'autre part, Hamann n'était pas tout à fait un inconnu dans le monde littéraire. Il avait vu Mendelssohn et d'autres hommes de lettres lors de son passage à Berlin. Et Mendelssohn parla avec éloge des *Mémoires Socratiques*, en comparant le style à celui de Winckelmann [1]. Le *Hamburgischer Correpondent* fit mention honorable de l'ouvrage [1]. Mais le Gottschedien Christian Ziegra, dans les *Hamburger Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit* attaquait vigoureusement, sans nuls ménagements, et l'ouvrage et l'auteur anonyme. C'est ce jugement qui fut pour Hamann l'occasion de son second ouvrage ; bien que de notre point de vue l'intérêt véritable des *Nuées* (*Wolken*) soit de le

1. *Litteratur-Briefe*, 19 juin 1760. Ce parallèle a paru assez frappant à Gervinus pour qu'il le reprît et l'étendît dans le fameux chapitre que, dans son *Histoire de la littérature nationale*, il consacre à Hamann.

2. L'article du *Correspondant de Hambourg* (attribué à Boie) du 25 juin 1760, sur les *Mémoires*, celui du 3 juin 1761 sur les *Nuées*; celui du *Nouvelliste de Hambourg* du 28 juillet 1761 ont été réimprimés et commentés par M. Unger, II, 635-643.

montrer en conflit avec les Berlinois[1]. Les *Nuées* marquent un progrès dans la manière que de plus en plus Hamann va faire sienne. Loin de corriger les fautes qu'on lui reproche, il les accuse et les exagère. Il se pique au jeu. Après avoir fait usage de l'enthousiasme, c'est à l'humour qu'il prétend avoir recours. Et quel humour ! A force d'entasser allusion sur allusion, il en oublie le premier terme ou du moins il oublie de le nommer. Comme plus tard son compatriote Hippel en ses singuliers romans, il ne cesse de commenter et d'illustrer une pensée qu'il néglige de formuler. Sans doute, dans ses *Nuées*, Aristophane raille Socrate, mais dans les siennes, c'est Hamann-Socrate qui se moque de son critique et, on le craint, de son lecteur [2].

A défaut d'autre qualité, le prologue du moins (II, 53-56) se recommande par une certaine verve. Hamann possède déjà cette érudition, il a ce don de saisir des rapports parfois trop lointains et cherchés, parfois aussi heureusement baroques et pédantesques avec félicité, cette abondance imprévue qui font le charme de tant de pages de Rabelais. Mais bientôt la *sécheresse*, l'aridité l'emporte sur une fougue trop passagère, glace l'enthousiasme, brise et ralentit l'élan, et condamne le pauvre auteur à se traîner péniblement, à continuer

1. C'est à la comédie d'Aristophane où Socrate est attaqué, qu'il emprunte son titre, la citation qui lui sert d'épigraphe : « Salut, ô vieillard ressuscité, chasseur de discours chers aux Muses, prêtre des subtils badinages », et aussi une prétendue forme dramatique. Celle-ci se borne à qualifier du nom d'actes les trois chapitres dont se compose l'épilogue aux *Mémoires Socratiques*. (Sur l'influence de Shakespeare et sur ce qu'il y a dans le Socrate hamannien de Hamlet, v. Unger. I, 315-6).

2. Que signifie, par exemple, sa seconde épigraphe ? « Quel homme est comme Job ? il boit son pus comme l'eau ». Est-ce à dire que, pareil au saint homme Job, il se plaît aux railleries et aux sarcasmes de ses adversaires ? Oui, mais c'est alors à notre tour de nous écrier : « Quelle faute de goût ! Quel rapport entre un auteur critiquant son critique et Job occupé à ce qu'on vient de dire ? » Les fautes de goût, en effet, dont Hamann ne semble pas soupçonner l'existence, exceptionnellement rares dans les *Mémoires Socratiques* et parfois si frappantes dans les œuvres de jeunesse, de plus en plus elles vont s'étaler dans ses œuvres. Et cet humour qui en est responsable en grande partie, qui pourrait sinon les excuser du moins les faire passer, combien parfois il est froid et combien peu il fait rire et combien peu enfin il est contagieux !

de son mieux, du moins mal qu'il pourra, suant, soufflant, un ouvrage d'où l'inspiration s'est retirée. C'est alors que commence un pénible travail : une citation en amène une autre, les allusions se serrent, se pressent, se mêlent et se chevauchent, d'obscures associations d'idées mènent à la dérive les débris d'une œuvre qui n'a jamais été achevée. Hamann en arrivera à faire de ses opuscules polémiques un tissu de citations de l'auteur incriminé ! Nous ne pouvons croire que le fin du fin soit touché par un esprit aux abois et qui désespère de lui-même [1].

Ce prologue des *Nuées* convie, en une seule phrase de trois pages, tous les auteurs, énumérés et caractérisés d'une manière amusante, au banquet servi par le *Nouvelliste de Hambourg*. Il est d'un ton vif, d'une emphase ironique et enjouée. Il est suivi du Premier Acte où Hamann donne la réplique au *Nouvelliste* (II, 57-66). Ces répliques qui ne sont — hélas ! — que des notes, sont au nombre de neuf. Sont-elles spirituelles ? Rarement. Le *Nouvelliste*, par exemple, voyait dans les *Mémoires Socratiques* comme les figures folles et épouvantables des paravents japonais ou chinois dont nul homme de sens rassis ne saurait dire ce qu'elles représentent. Hamann lui répond : « Hé ! les *Nouvelles de Hambourg* qui devraient s'intituler le Messager boiteux de la Maison des Fous ! » Ce n'est pas bien remarquable. Et la réplique se gâte encore en se prolongeant, lorsque Hamann implore de son critique plus de charité et d'humanité pour un auteur malade. Mais il n'a pas répondu au *Nouvelliste* qui le comparait à un alchimiste, à un Jacob Bœhme et qui s'indignait de le voir déclaré « génie insigne » par le *Correspondant de Hambourg*. Que Hamann n'ait pas relevé cette critique, c'est d'autant plus remarquable que voilà enfin le mot lâché. C'est bien en effet cette attitude délibérée de *génie* pour qui les lois du goût ni de la bienséance ne sont faites, c'est bien cette superbe proclamation d'indépendance qui était insupportable non seulement du Gottschedien Ziegra, mais à tous

1. Pour corriger la dureté de cette appréciation, on trouvera dans le livre de M. Unger, I, 524, seqq. un ingénieux et enthousiaste commentaire de l'humour des *Nuées*.

les dociles observateurs du bon sens et des règles. Ils avaient consciencieusement appris leur métier, qui de prosateur qui de poète, et voici qu'on leur disait qu'ils avaient perdu leur temps et leurs peines, que sans doute il n'y avait plus de salut pour eux, mais que s'ils avaient quelque espoir, ils ne pouvaient mieux faire que de se mettre à l'école de ces *génies* imberbes et insolents. Avant l'éclat du *Sturm und Drang* — que les historiens ne font commencer que six ans plus tard, en 1767, — le critique hargneux des *Nouvelles de Hambourg* semble avoir prévu tous les déboires, toutes les humiliations que lui préparait un mouvement assez nettement annoncé par les *Mémoires Socratiques*. Il s'en est vengé d'avance.

Dans les deux « Actes » suivants (II, 67-101), Hamann charge un tiers de présenter sa défense. Le *Nouvelliste* a fait aux *Mémoires Socratiques* une publicité efficace, car sans son article, sans son *éreintement*, comme on dirait aujourd'hui, l'anonyme auteur des *Nuées* n'aurait jamais lu ces quatre feuilles. Le *Nouvelliste* a recueilli cet opuscule comme la fille de Pharaon a recueilli Moïse enfant : c'est un mauvais service qu'il a rendu au public, et de pareils auteurs devraient être condamnés aux travaux forcés. — L'ironie est un peu bien forcée elle-même, et ce double anonymat sous lequel Hamann pense se cacher le trahit de façon bien désavantageuse. Mais poursuivons. — Il aurait fallu comprendre cet opuscule avant de le juger. Et pour le comprendre, il faut d'abord s'entendre sur cette obscurité qu'on lui reproche. Une certaine obscurité est voulue et requise déjà par la nature du sujet : cela n'a rien qui doive surprendre : on ne demandera pas une vive clarté dans le tableau d'une scène nocturne, on ne cherchera pas dans un fourré la symétrie que l'on admire dans les jardins d'Alcinoüs. — Voilà certes bien des métaphores, et l'on en pourrait ajouter à l'infini ; mais une bonne raison ferait bien mieux notre affaire.

Hamann sera-t-il plus heureux en invoquant pour justifier son obscurité le rapport où il se trouve avec le lecteur et en montrant le compte qu'il faut tenir de ses facultés ? « Des idées qui contredisent des vérités ne plaisent que par leur obscurité, favorable à la somnolence » (II, 71). Donc, l'obscurité doit nous engager à somnoler : nous croyions au con-

traire, sur la foi de la Préface aux *Mémoires*, qu'elle devait nous tirer de la somnolence et aiguiser notre attention. C'était trop présumer de nos forces. Car Hamann distingue les « Anges » de la « communauté ». Il n'aveugle celle-ci que pour rendre ceux-là plus clairvoyants ou plutôt, puisqu'ils le sont déjà, pour leur plaire. Hamann donc n'a pas écrit pour tout le monde, il s'adresse à quelques élus seulement et, s'il écrit, c'est pour son plaisir, oui certes, et cela déjà est assez fier, je pense, assez dédaigneux et tranche assez vivement sur le ton humble et déférent que prennent les écrivains des XVII[e] et XVIII[e] siècles pour présenter les fruits de leurs veilles au public — mais, surtout et bien plus, son opuscule est tout entier en algèbre et en chiffres (II, 73) et n'est pourtant pas assez hermétique encore puisque ce qu'il y a mis de trop transparent n'a pas trouvé créance ; c'est la vraie nature de l'art de n'être accessible qu'à un petit nombre de favorisés et il y a sacrilège à transporter la « poésie d'un esprit original » dans « la prose aisée que l'on parle dans les cafés et autour des tables de jeu » (II, 73). Il s'attendait bien qu'on l'attaquât, mais s'il s'attire la critique et le blâme, c'est pour avoir « donné du lait quand on demandait de l'eau et apporté du beurre dans un vase précieux » (III, 4).

Qu'il y ait à la poésie un langage propre et que la forme d'art soit indissolublement liée à l'art lui-même et à l'œuvre d'art, — et c'est à quoi se ramène, à travers mille citations incohérentes et pas mal d'anecdotes, toute cette pénible explication, — c'est la théorie même que le premier romantisme ajoutera aux conquêtes littéraires de Lessing et du *Sturm und Drang* pour affermir et couronner à la fois l'édifice de la littérature nationale[1]. Les termes dans lesquels elle s'annonce ici ne sont guère plus ésotériques que ceux qui serviront à le formuler plus tard — et en cela d'ailleurs on ne fait que joindre l'exemple au précepte, puisque d'après cette théorie

1. A défaut de cet ésotérisme, l'art, la pensée sont *profanés*. Deux nations sont coupables de cette profanation, les Grecs dans l'antiquité, les Français parmi les Modernes. Ils ont trahi les arts, les ont rendus communs. « C'est à eux que nous devons que ce ne soit plus un art aujourd'hui d'écrire dialogues, comédies, tragédies et tout ce qu'on veut » (III, 6).

l'œuvre d'art ne peut passer de l'auteur au public et rayonner au loin, qu'elle n'ait séjourné d'abord dans un petit groupe formé autour du maître, comme une chapelle et comme un sanctuaire autour d'une relique.

Mais, plus modeste ou plus ambitieux, selon qu'on le prend, ce n'est pas *son* style seulement que Hamann défend ici, c'est *le* style. Et sans doute on s'en est douté, Hamann est le premier styliste allemand, le premier qui ait fait valoir la *manière* dont la matière est présentée, qui ait cultivé cette manière avec un bonheur très inégal mais avec ardeur toujours et conviction. Sans doute aussi une pareille culture du style, d'un style propre et original, était la conséquence de cette valeur tout nouvellement attachée au *moi*. Et ici encore, outre l'influence certaine du sentiment religieux, si on lui cherche un modèle et un précurseur, c'est à Young que nous songeons et à son *Essai sur l'Originalité*[1]. On peut quitter les *Nuées* du moment que l'on a saisi toute l'importance de cette théorie qui fait saillie parmi cet amas d'incongruités, cette théorie de l'art ésotérique et du style qui culmine dans celle du génie. Si Hamann trouve son plaisir à nous berner, qu'il en prenne à son aise. Libre à lui, parmi d'épais nuages de lancer encore quelques éclairs ou quelques étincelles plutôt parmi d'épaisses fumées[2]. Aussi bien, nous pouvons lui appliquer son principe favori, juger ce que nous ne compre-

1. Les *Conjectures* de Young parurent au printemps de 1759. Si Hamann ne les connaissait pas en août 1759 quand il écrivait les *Mémoires*, il les cite fin 1760 (III, 36 et II, 173). M. Unger, en traitant des rapports de Young à Hamann (I, 288 seqq.) a sagement pris soin de ne pas parler d' « influence » directe de l'un sur l'autre.

2. Ce sera tantôt une heureuse définition de son œuvre : « une collection d'idées rencontrées au hasard, du genre de celles que les Anciens appellaient des Bosquets (*Sylvæ*) ou un système d'indications » (II, 85-6) ; et ceci nous prépare au titre d'un des premiers ouvrages de Herder ; tantôt une ingénieuse description de ce qui se passe en lui quand il compose ; il faut « déduire les paraboles de Socrate des forces combinées de son ignorance et de son génie, de même que dans les *Mémoires Socratiques* l'incertitude et la confiance de l'auteur ont agi sur lui en commun » (II, 81), et de cette combinaison et collaboration dans l'hostilité résulte une « sagesse de contradiction », le paradoxe qui annonce le futur engouement de Hamann pour le *Principium coincidentiæ oppositorum*.

nons pas d'après ce que nous comprenons, admettre que cela vaut ceci... et n'y ajoute rien d'essentiel.

Le « Troisième Acte » (II, 90-101) est plus instructif. Hamann y répond, indirectement encore, à l'accusation d'insanité portée contre l'auteur des *Mémoires Socratiques* par le *Nouvelliste de Hambourg*. Il cite les témoignages de l'antiquité grecque, judaïque et chrétienne pour régler les incidents de frontière entre le génie et la folie. Donc, au lieu de considérer le génie comme un degré supérieur de santé, comme éminemment normal et humain, voilà qu'il en fait une anomalie, une espèce de maladie! Maladie divine d'ailleurs dont est vraie la parole d'Hippocrate que tout en elle est à la fois humain et divin, παντα θεία και ἀνθρωπινα παντα. Et que voilà bien, en dépit de l'Hellène Hippocrate, une conception romantique par son mépris de la raison et chrétienne par son mépris de la nature humaine! Hamann est si net et si clair sur ce point, comme il l'est toujours quand il conçoit bien et sent vivement, qu'on lui passe des obscurités qui sans doute ne nous cachent rien de très précieux. Ce paroxysme ou cette folie du génie est illustrée par l'exemple de saint Paul prêchant l'évangile de Jésus dans une ville idolâtre comme Athènes, par Solon qui invente une élégie insensée. C'en est assez pour prouver que l'auteur des *Mémoires Socratiques* pourrait sans déchoir avouer le dérangement de son cerveau (II, 97)[1]. Les philosophes orgueilleux ne se tiendront pas pour battus, ils penseront triompher du génie par le bon sens tant qu'on n'aura pas montré que « la folie du génie est assez riche pour tenir lieu de cette sagesse qui parle aux sens et les flatte par l'harmonie des vérités générales » (II, 98). Mais cela ne se démontre pas. Ici, la raison se tait. Elle ne peut se faire entendre qu'à sa confusion. L'enthousiasme prend sa place et l'invocation succède à une apparence de raisonnement.

Invocation étrange à une Muse qui ne l'est pas moins!

1. Sans doute, puisque le génie, comme Apollon, brûle de son feu tout ce qui l'approche (II, 98), par une conséquence que Hamann omet, je le sais, mais qui ne tardera pas à se déduire logiquement, le génie est une torture et l'homme de génie, un martyr.

invocation synthétique où passent, désignées par leurs attributs bibliques, les silhouettes des prophètes, de saint Jean-Baptiste, d'Ezéchias (II, *Rois*, 18, 4), invocation qui tourne à l'apocalypse pour finir par des citations de l'Epître aux Corinthiens! La voici, on peut la donner pour un des plus beaux morceaux de la prose de Hamann; une inspiration puissante en gonfle toutes les voiles, si bizarrement composées, déchirées et recousues qu'elles soient. « Muse étrange! (II, 98-101) montre-moi le jeune homme vêtu du poil du chameau vindicatif, qui trempe son calame dans le miel sauvage, et ses yeux en deviennent perçants; dont les démonstrations ressemblent plutôt aux sauterelles qu'aux limaces des chemins; qui préfère la mode du baptême des prosélytes au service militaire des Lévites; qui paye une vérité plus cher que le meilleur des princes paternels ne paye ses étoiles de ballet; qui ceint ses reins comme Elie, alors qu'il s'échappa d'Ahab et vint vers Jésreel!

« Muse étrange! qui enseignes à siffler alors que personne n'a envie de danser; qui inspires des plaintes qui ne font pas pleurer parce que les lecteurs sont pareils à ces enfants qui étaient assis sur le marché, — montre-moi le jeune homme qui ose s'en prendre à nos Scribes qui détiennent la clé de la science et n'entrent pas et empêchent les autres d'entrer; qui siffle nos sages qui murmurent à l'oreille: il n'y a ni palingénésie (résurrection) ni génie ni Esprit (sauf celui que leur Helvétius a mis en in-octavo). — Oui, montre-le moi, le jeune homme dont l'audace brûle d'égaler celle de ce Roi de Juda qui réduisit en morceaux le Serpent d'Airain, alors que Moïse l'avait élevé cependant sur l'ordre très haut (de Dieu), ce Roi qui était une préfigure du Fils de l'Homme que Dieu avait d'entre ses compagnons choisi pour l'oindre de l'huile de joie. Ravi de la voix du Fiancé, il s'arrête et l'écoute, car il est Son Ami. Mais celui qui a la Fiancée, il est le Fiancé! — Voyez, il vient sur les nuages!

« Alors une statue se tint devant mes yeux, et je n'en connaissais pas la figure. Un silence et une voix, la voix d'un prédicateur dont le public est un désert où habitent plus de troupeaux que d'hommes. Celui qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute!

« Le sel de la Science est une bonne chose ; mais si ce sel s'évente, de quoi se servira-t-on comme épice. De quoi sinon de la μωρία τους κηρυγματος, de la folie de la prédication (1 *Cor.*, I, 21).

« La raison est sacrée et bonne et juste, mais elle ne donne que la connaissance de la très pécheresse ignorance laquelle, quand elle devient épidémique, usurpe les droits de la sagesse, comme l'un d'entre eux l'a dit, leur propre prophète, le Méthusalem parmi les beaux esprits de ce siècle [1] : Les sages d'une Nation sont fous de la folie commune. Que personne donc ne s'abuse soi-même. Si quelqu'un d'entre vous pense être sage en ce monde, qu'il devienne fou pour devenir sage (1 *Cor.*, III, 18).

« Le rôle de la philosophie, c'est (celui de) Moïse en personne, c'est l'Orbilius qui prépare à la foi ; et jusqu'au jour d'aujourd'hui, dans toutes les écoles où l'on enseigne, un voile est tendu sur le cœur du maitre et sur ceux des disciples, qui s'abaisse et qui tombe devant le Christ. Cette lumière de vérité, nous ne la voyons pas à la lumière du bon sens ni à la lumière de la scolastique. Le Seigneur est l'Esprit. Mais où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Alors nous voyons tous à visage découvert la gloire du Seigneur comme dans un miroir, et nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire comme par le Seigneur de l'Esprit (2 *Cor.*, III, 17, 18). »

Certes, son imagination ne s'envole pas d'emblée ni par ses propres forces ; il lui faut l'appui et les supports de l'Ecriture, et son envolée prise, elle est d'abord alourdie par trop de recherche, de finesse, de subtilité et par quelque allusion douteuse ; mais il ne tarde pas trop à se dégager, et l'on voit alors jusqu'où il s'élève. Le ton se marie à celui de l'Apôtre des Gentils, et bientôt les expressions même glissent imperceptiblement et se fondent pour ainsi dire dans les siennes. Sans doute, Voltaire aurait bien ri du style de cet humble contemporain de sa gloire et de cette éloquence auprès de laquelle celle de Le Franc de Pompignan pâlit ;

1. Fontenelle. Kant fait allusion au même mot de Fontenelle dans *Träume eines Geistersehers* (*Werke*, II, 364-5).

mais ce rire ne saurait ici faire autorité. La page citée reste une des belles pages de Hamann et sans doute de toute littérature religieuse. Nous aurons encore le plaisir d'en signaler et d'en détacher quelques-unes ; il fallait s'arrêter devant celle-ci qui est la première où Hamann ait atteint ce ton sublime et familier, dépourvu de toute mièvrerie dévotieuse et par où l'inspiration biblique vraiment rejoint sa source, où la copie égale le modèle.

Quant au sens, il est assez clair cette fois, et, ne fût-ce que pour aboutir à cette page finale, l'*Epilogue* méritait d'être écrit comme explication, complément et clé aux *Mémoires Socratiques*. Outre l'appréciation de la science, il en donne une de la raison qui ne laisse à celle-ci qu'un rôle négatif : incapable de rien produire par elle-même, stérile et sans force, insolente et superbe pourtant si on la laisse régner seule, elle est destinée à nous faire connaitre notre ignorance, à nous indiquer la voie du salut. Il n'en est pas d'autre que l'humilité, l'aveu de l'ignorance et de l'impuissance où nous sommes. Cela devient plus clair encore si nous en rapprochons les idées principales des *Méditations Bibliques* car Hamann y a vu que c'est par humilité que nous acceptons avec docilité, comme des enfants, l'enseignement de l'expérience et de la Révélation ; c'est par humilité, c'est en renonçant aux orgueilleuses prétentions de la raison que l'homme bénéficie des bienfaits de la révélation, œuvre de l'humilité divine. C'est ainsi qu'un double mouvement d'humilité, humaine et divine, produit la foi qui rend possible le salut. Ou plutôt, puisqu'aussi bien il n'y a de mouvement ici que d'un côté seulement, la passivité de l'homme doit correspondre à l'activité absolue de Dieu et n'attendre que d'elle tout secours. Comparez cette attitude de patience, d'attente et d'humilité à l'agitation des mondains, aux affaires dans lesquelles ses amis voulaient engager Hamann, et vous apercevrez sans doute le rapport qu'il y a entre cette attitude religieuse de l'âme tournée vers Dieu et le *loisir* dont se vante et se félicite l'auteur des *Mémoires Socratiques*. Nouveau paradoxe, en effet. Ce qui est paresse au gré des profanes est labeur fécond et méritoire selon la foi, de même que la folie humaine est sagesse auprès de Dieu ! Si les dernières paroles

des *Mémoires* ne suffisaient à le rendre clair, il était impossible maintenant de s'y méprendre : l'âme en était religieuse sous le déguisement philosophique et érudit, et l'âme encore en était personnelle, tant le ton en était sûr et le style original et formé.

Sans doute, nul plus que nous n'admirera l'inspiration des dernières pages, mais l'érudition dont Hamann se vante ne lui a pas porté bonheur[1]. Ses deux chevaux, l'inspiration et l'érudition, étaient trop dissemblables vraiment : si l'un était convenablement ailé, l'autre était trop lourd pour le suivre. S'il a pu les accoupler, il n'a pu les faire marcher au pas. Prophétique à la fois et pédantesque, son style est illisible jusqu'au moment où il lui faut choisir entre ses deux coursiers et abandonner l'un pour l'autre.

1. « L'inspiration et l'érudition sont deux nobles coursiers que j'ai attelés ici. L'art ne saurait être poussé plus loin que je ne l'ai fait ici, pour qui voudra en juger sous cet angle. Le génie ne saurait être plus déchaîné que je ne me suis permis de le montrer. Allier deux points de vue aussi contradictoires, voilà qui n'est pas l'affaire d'un chacun » (III, 112).

CHAPITRE IV

HAMANN ET KANT. LE « COLLOQUE » ET LA « PHYSIQUE POUR LES ENFANTS »

La querelle que Hamann avait avec Berens et Kant s'était subitement étendue. Après s'en être pris à ses deux amis, c'est vers une importante fraction du public que Hamann s'était tourné en répondant à son critique dans les *Nuées*. D'apologétique qu'il avait paru d'abord, son ton s'était fait décidément polémique. Il avait passé de la défense, d'une défense il est vrai quelque peu agressive, à l'attaque, et, ce qu'il attaquait, c'était son siècle engoué de la philosophie des lumières. Quelle avait été en tout ceci la part de Kant, pour que, de pair avec Berens, il eût cet honneur que les *Mémoires Socratiques* lui fussent adressés [1] ?

L'occasion ne s'est pas encore offerte d'en parler, parce que son rôle fut plus effacé que celui de Berens ou de Lindner, et son intervention plus discrète. Ses rapports avec Hamann étaient beaucoup moins intimes que ceux du négociant ou du « recteur » de Riga. Mais par la situation qu'il occupait alors déjà, tant à l'Université que dans la société de Kœnigsberg, il était un personnage considérable, et l'on conçoit que Berens à la recherche d'un philosophe qui pût convertir Hamann au bon sens, se soit adressé à lui. Le philosophe ou, comme on l'appelait alors, le *magister* Kant n'était pas un inconnu pour Hamann [2].

1. Voir sur ce point l'excellent livre de M. Weber, *Hamann und Kant*.

2. Ils s'étaient rencontrés au moins une fois, chez un tiers, en

S'ils n'étaient pas intimes, du moins ils se connaissaient. Et Hamann avait une haute opinion de Kant, puisqu'il écrit à son frère[1] : « Kant est un esprit très remarquable; mets-moi de côté ses dissertations » (*Gild.*, I, 82). C'est Berens, de passage à Kœnigsberg, qui les rapproche définitivement en les invitant l'un et l'autre à un souper rustique au moulin de Trutenau (I, 408, 12 juillet 1759). Peu de jours après cette première entrevue, Berens vient (I, 469) lui faire, en compagnie de Kant, une longue visite. Hamann ne s'engage dans aucun débat, mais il promet à son ami de se trouver, deux jours après, chez Kant pour un « colloque ». Gêne, timidité ou méfiance pour ses talents dans l'art de causer, il ne s'y rend pas, et il se fait remplacer par une lettre, la fameuse lettre du 27 juillet 1759 (I, 429-445).

Les masques sont repris : Socrate, cette fois, c'est Kant, Alcibiade, c'est Berens, et Hamann se contente du rôle invisible mais éloquent du Génie de Socrate. Il suggère à Kant ses réponses; il est le souffleur de Kant; on ne saurait le prendre plus cavalièrement avec un savant *magister* qui, s'il n'est pas encore l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, est de six ans votre aîné. Le ton de Hamann est assez dégagé[1]. Kant lui avait proposé de traduire certains articles de l'Encyclopédie : il décline. Mais il ne s'agit guère de cela. Il s'agit d'Alcibade, il s'agit de Berens. Berens ne dit pas ce qu'il pense et n'écrit pas ce qu'il dit. On ne peut avoir confiance en Berens. Berens n'est pas sincère, ce n'est pas un ami sûr.

Hamann pratique déjà l'ignorance socratique suivant l'interprétation qu'il en donnera dans les *Mémoires ;* il s'en sert

juillet 1756 (*N. H.*, p. 36), sans d'ailleurs que rien nous permette de croire qu'il y eût alors entre eux la moindre intimité. Ce n'est pas non plus la *Deutsche Gesellschaft* de Kœnigsberg qui aurait pu les rapprocher, car rien ne prouve que Hamann en ait fait partie avant 1759, et ses longues absences de sa ville natale, où Kant de son côté ne reparaît qu'en 1755, feraient plutôt présumer qu'il était assez étranger à la vie sociale et littéraire de Kœnigsberg.

1. Ses plaisanteries sur Socrate et Alcibiade, sur son ancienne amitié pour Berens et sur la nouvelle amitié de Berens pour Kant, sont froides et déplacées ; Ovide et Sapho et Galathée viennent ici bien mal à propos ; il ne paraît pas s'en apercevoir.

parce qu'il est entouré, comme Socrate, de Sophistes dont la « saine raison » et les « bonnes œuvres » sont tout imaginaires. Il y a des gens raisonnables et honnêtes qui ne le sont pas plus que le malade imaginaire n'est malade (I, 438). Et voici que, dans un soudain élan de confiance, inattendu après ce début, il avoue et expose à Kant le système de défense contre les tentations du monde qu'il a tiré de l'Ecriture Sainte. Tout cela, sans jamais se départir d'une raillerie qu'il ne se ménage d'ailleurs pas à lui-même. Après s'être comparé à Galathée qui jette des pommes à Polyphème pour le narguer, il se compare encore tantôt à Léviathan, monarque ou premier ministre de l'Océan, tantôt à une baleine que Dieu a faite, selon le mot du plus grand des poètes, pour s'ébattre dans les flots (I, 440). Et ce sont là en effet de vrais ébats de baleine ! Il n'a de légèreté ni dans la plaisanterie ni dans le sérieux. Ces jeux un peu forcés et voulus n'ont d'autre but sans doute que de faire passer ce qu'il a de plus grave et de plus désagréable à dire. Jusqu'à quel point raille-t-il quand il écrit qu'il se sait prophète par son sort qui est d'être martyr, calomnié, persécuté, méprisé ? (I, 441).

Mais le sens général de la lettre est clair. Il veut enlever à Kant tout espoir de le convertir ou même de l'amener à une discussion. Le « colloque » dont il était question n'aura pas lieu. Kant en effet ne pourrait juger de certaines matières que par les lumières de la raison ; or « le mensonge est le langage maternel de notre raison et de notre esprit » (I, 440), la raison n'a qu'un rôle négatif, elle ne nous donne pas la sagesse, elle nous fait connaître notre folie et notre ignorance (I, 442) ; et d'autre part, sur le problème qui ne sera pas agité entre eux, Hamann en sait plus que Kant, parce qu'il en possède un plus grand nombre de données et qu'il se fonde sur des faits. Ces faits et ces données sont, il est vrai, de l'ordre de la foi. Mais Hume, qui est aussi un philosophe, Hume ne dit-il pas que sans la foi il ne pourrait manger un œuf ? Hamann ne fera pas de difficulté si Kant veut expliquer sa foi par la coutume ; il ajoutera seulement que l'habitude est une seconde nature, aussi énigmatique et mystérieuse que la première. Et, sans soupçonner une ironie

possible chez un autre qui n'en manque pas, voici que notre ironiste reproduit une page du fameux et équivoque *Essai sur les Miracles*.

Kant ne saurait plus s'y tromper et d'autant moins que Hamann a pris soin d'écrire sa lettre en style « épique », ce style convenant à « l'histoire des êtres rares et des vies plus rares encore ». Kant ne pouvait donc manquer de comprendre. Félicitons-nous que Hamann ne se soit pas élevé ici au style « lyrique » ; il était plus sûr pour lui, pour Kant et pour nous, traitant d'affaires, qu'il ne parlât pas en « historien du cœur humain » (I, 430).

Telle qu'elle est, cette lettre a produit son effet. Kant se l'est tenu pour dit, il ne s'est aventuré dans aucune tentative directe de conversion. Si cette première rencontre, cette passe d'armes n'a pas scellé entre les deux hommes une amitié bien vive, il n'en résulte pas non plus la moindre animosité. Lorsque Kant, dans la première quinzaine d'octobre 1759, publie son *Programme* accompagné d'une brève dissertation *sur l'Optimisme*[1], il en fait tenir un exemplaire à Hamann. Dans cet écrit, il prend la défense de l'optimisme leibnizien contre le *magister* Weyrich qui soutenait la thèse *de mondo non optimo*. Mais le poids de son argumentation portait sur une objection soulevée par Reinhard (*ibid.*, II, 39) qui admettait que deux mondes pouvaient être également parfaits, la somme de réalité de l'un étant du même degré mais d'un autre genre que celle de l'autre. Kant montrait qu'une différence de qualité en entraînerait une de quantité et qu'à une égalité quantitative en devait correspondre une de qualitative. Du moins est-ce là la partie la plus délicate et la plus neuve de son argumentation. Mais Hamann dans la lettre qu'il écrit à ce sujet à Lindner (12 oct. 59, I, 491) ne s'en embarrasse guère. Il avoue qu'il ne comprend pas les raisons de Kant, et il va tout droit à ce qui, dans la prétention justificatrice de ce fragment de théodicée, l'a frappé désagréablement. Il ne peut souffrir cet orgueil philosophique qui s'érige en appréciateur et en juge de Dieu et de son œuvre. L'excellence du monde ne se démontre que par une vue de son

1. Kant (éd. Hartenstein), II, 35-43.

ensemble. Et Hamann qui, n'ayant pas à le réfuter, ne s'est pas donné la peine de le comprendre, refuse à Kant, avec une certaine raison, le droit de dépasser le détail. « Il invoque l'ensemble pour juger du monde. Il faudrait pour cela un savoir qui ne fût pas fragmentaire. Conclure de l'ensemble aux fragments, autant vaudrait conclure de l'inconnu au connu ». Hamann, d'ailleurs, ne se soucie pas de pareil problème, la Révélation lui donnant l'idée d'ensemble de l'Univers indispensable à l'examen, à l'intelligence, à l'appréciation du détail. C'est là pour le croyant un droit authentique. Celui que s'arrogent les philosophes ne l'est pas, et, poursuivant sa critique, l'étendant, Hamann aux philosophes ajoute les hommes sensibles, les braves gens qui se fient à la religion naturelle ; à Kant il associe dans son esprit Berens, et il conclut : « Un philosophe qui m'enjoint d'envisager l'ensemble m'impose une obligation aussi difficile que l'autre qui m'enjoint de voir son cœur quand il m'écrit. L'ensemble m'est aussi caché que ton cœur ! Penses-tu donc que je sois Dieu ? C'est ce que tu fais de moi pourtant, par ton hypothèse, à moins que tu ne te croies Dieu toi-même » (I, 491). Voilà donc à quel point l'image de Kant était à ses yeux inséparable de celle de Berens ! Cette association d'idées, invincible à tout effort de dissociation chez un homme pareillement dominé par la sensation persistante et l'impression forte, explique ses premiers rapports avec Kant, les réticences, les difficultés, les emportements, les jalousies presque et les froideurs dont ils furent une suite irrégulière.

Quoi qu'il en soit, Hamann n'a plus rien à redouter de Kant ni de ses tentations. Et il n'a donc pas de raison pour rompre avec lui[1]. Mais les rapports des deux concitoyens, ce sujet épineux écarté, n'en devaient selon toute apparence devenir que plus libres, et s'ils trouvent quelque aliment plus favorable, plus fréquents et aussi plus intimes. Et, en effet, indirectement cette fois, Kant essaie d'arracher Hamann à une paresse qui

1. S'il est question de Kant dans le dédicace des *Mémoires Socratiques*, c'est pour lui faire un bout de compliment ironique, et surtout, je pense, pour justifier l'emploi du *vel duo vel nemo* de Perse.

favorise son mysticisme. Et il frappe remarquablement juste. On peut même dire qu'en voulant l'intéresser à un ouvrage destiné aux enfants, à une sorte de manuel de physique enfantine il a touché une corde trop sensible : l'enthousiasme tout à coup vibrant, l'énergie subitement déployée de l'éternel pédagogue effraye Kant si bien qu'il en recule épouvanté.

En 1763, Hamann a imprimé à la suite de ses *Cinq Lettres Pastorales sur le drame scolaire* les deux premières lettres par lesquelles il répondit à la proposition de Kant (II, 443-50). Ces sept lettres ainsi réunies ont ceci de commun qu'elles traitent de pédagogie. Les *deux lettres à un professeur de philosophie* en particulier exposent une méthode. La troisième (I, 504 seqq.) est d'un tout autre ton ; elle est plus personnelle ; Hamann n'aurait pu décemment la livrer au public. Les idées qu'il expose étaient bien faites pour effaroucher non seulement Kant, mais tous les philosophes du XVIII[e] siècle et les savants de tous les temps. On l'a souvent remarqué, malgré ses Pestalozzi, ses Basedow et ses Rousseau, ce siècle n'a pas compris l'enfant. Hamann lui-même, malgré qu'en aient ses admirateurs, dans les lettres qu'il adresse à ses élèves et dans l'éducation qu'il donne plus tard à son fils et à ses filles, se montre d'une minutie tracassière et vétilleuse, d'une subtilité méticuleusement tatillonne qui nous semblerait propre à tourner à la révolte l'esprit le plus docile. Aussi ne faudrait-il pas tirer du détail de sa pratique ni de ses enseignements un système de pédagogie.

Ces lettres sont plutôt une sorte de « Paradoxe sur le Pédagogue », comparable en cela aussi au « Paradoxe sur le Comédien » que l'idée principale ferait plutôt figure aujourd'hui de lieu commun. Cette idée centrale est que l'enfant s'intéresse au concret bien plutôt qu'à l'abstrait, qu'il a l'imagination plutôt particulière que générale. Il résulte de là qu'un grand philosophe ne saurait briller par des aptitudes spéciales à l'enseignement, puisque son triomphe est de séduire les gens du monde ou du métier par l'élégance précisément de ses abstractions, puisque « ce qui pétrifie les beaux esprits et qui prête l'enthousiasme et la vie au beau

marbre », entendez l'esprit ou le génie philosophique, c'est précisément ce dont « la majesté de l'innocence serait offensée chez les enfants [1] » (II, 446).

La première qualité du pédagogue, selon Hamann, est de savoir mettre sa science à la portée des enfants, et pour cela, il faut qu'il se mette en esprit à leur niveau ; il sera incapable d'un pareil sacrifice de son amour-propre et de sa dignité s'il ne les aime, si, selon l'expression de Hamann, il n'en raffole. Singulière proposition aux yeux de Kant ! et qui n'eût pas moins étonné tout autre sage d'une époque où les sentiments et les affections ne comptaient pas pour grand'chose auprès des facultés intellectuelles et où, surtout dans les sciences, on n'eût pas souffert pareille intrusion ! La science, encore en formation, d'autant plus orgueilleuse et fermée et prudente qu'elle n'était nullement achevée, n'eût pas toléré cette diminution d'elle-même, cet envahissement, et les gens du siècle n'eussent pas admis que la communication de la science aux enfants se fît si timidement, si parcimonieusement, morceau par morceau, avec de longs intervalles d'amour et de « raffolement », au lieu de se faire en bloc et d'emblée. La doctrine de Hamann est ici aussi saine qu'elle le paraît peu et qu'elle s'éloigne de celle des contemporains[2]. Or se mettre au niveau des enfants, s'abaisser jusqu'à ce niveau, s'humilier enfin, n'est-ce pas précisément, si nous avons bonne souvenance, ce qu'a fait Dieu à l'égard du genre humain ? Et voilà Hamann revenu à son sujet favori : ou

1. Or, qu'on lise les traités pédagogiques de Condillac et de Mably, qu'on se rappelle l'*Emile* de Rousseau, on verra que le philosophe du XVIII[e] siècle estimait la pédagogie de son domaine, au même titre que l'organisation politique de la Pologne ou de la Corse. La distinction établie par Hamann est si bien acceptée et reconnue aujourd'hui que nous l'avons poussée plus loin encore et que nous distinguons avec plus de rigueur qu'il ne faisait entre le penseur original et le vulgarisateur mondain et enfin le vulgarisateur pédagogique, l'auteur de manuels scolaires.

2. Et, quant à sa pratique, je crois bien que sur ce point elle fut en harmonie avec sa doctrine. Il était resté assez enfant pour ne pas perdre contact avec les enfants; on peut même lui faire le reproche contraire, et, s'il n'a pas toujours été très heureux dans sa pratique pédagogique, c'est qu'il était un peu trop enfant lui-même.

plutôt voilà qu'on s'aperçoit qu'il n'en est pas sorti. Si l'enfant ne comprend pas un langage abstrait, il ne faudra donc pas tant lui expliquer la physique que l'histoire naturelle. Un enseignement historique s'adaptera à ses facultés bien mieux qu'un enseignement logique[1].

Cela était bien fait pour exciter la méfiance de Kant, et il devait se demander si Hamann était bien sérieux. Quant au plan de cet enseignement, il est tout tracé, et, si l'on est bien pénétré de la nécessité de parler à l'enfant un langage concret, imagé, tel qu'il le saisisse, qu'est-ce donc qui nous empêcherait d'imiter Moïse et Dieu, et de diviser notre enseignement, selon le modèle offert par la Genèse, en sept leçons, traitant à la première de la lumière et du feu, etc., etc., pour aborder dans la sixième la création de l'homme et nous reposer à la septième en chantant la louange de Dieu? Quoi donc, en effet? Mais c'est ici le bout de l'oreille qui perce. Tout ramener à la Bible, tout rapporter à Dieu, c'est une tendance que nous avons remarquée plus d'une fois chez Hamann, et rien d'étonnant qu'il y rapporte ici la pédagogie, qu'il fasse de cette petite correspondance et projette de faire de ce manuel une apologétique comme il l'entend. Kant n'était pas encore accoutumé à ces façons. On ne sait ce qu'il pensa de ce projet, de cette méthode ni de ce plan. Il est probable qu'il crut que l'on se moquait de lui. Il voulait donner aux enfants des notions rationnelles de la chaleur, de la pesanteur, de la force centrifuge et centripète et autres belles choses, et de la physique enfin, et on venait lui conseiller froidement, à lui, *magister* et philosophe, de se mettre à l'école des nourrices et de conter à nouveau les vieux contes dont on l'avait endormi au berceau! Il ne répondit pas. Hamann est outré de ce silence. Il ne permettait pas à Kant de se mêler de ses différends avec Berens. Mais qu'il refuse maintenant de l'écouter et de discuter, cela ne lui paraît « ni philosophique, ni sincère, ni amical » (I, 506). Plein

1. Sans doute il est un temps pour l'un et un temps pour l'autre, un âge pour l'histoire naturelle et un âge pour la physique. Mais Hamann ne fait aucune distinction de ce genre. Il ne rêve, il ne parle que de l'intention générale de son livre, sans autrement s'occuper des détails.

d'enthousiasme pour le projet, il voudrait le voir aboutir[1].

Mais une fois de plus il insiste sur la manière dont il entend traiter pour son compte le sujet de leur collaboration; et, il n'y a pas à s'y tromper, jamais Kant n'y pourra consentir. « Il faut plus que de la physique pour comprendre la nature; la physique n'est ici qu'un *A B C*. La Nature est une équation à une inconnue, un mot hébreu qui n'est écrit qu'avec des consonnes auxquelles il faut que la raison ajoute les points-voyelles » (I, 509). Bien plus, « il y a contradiction à admettre un monde, comme Rousseau, en niant une Providence individuelle, atomistique et à tous moments agissante..... S'il y a du hasard dans les moindres détails, le monde ne peut être bon ni se maintenir » (I, 511). Non! pénétré des doctrines déterministes, Kant ne pouvait renier la science au profit de la foi, et ce n'est pas quelque vague et mystique union dans la force et dans l'esprit (I, 505) qui eût pu compenser et pallier de pareilles divergences dans les idées. Et Hamann, malgré ses protestations, s'en rendait compte quand il finissait sa troisième lettre en se déclarant l'accusateur et le contradicteur de Kant (*Ankläger und Widersprecher*).

Accusateur et contradicteur! que ces mots aient été pesés ou qu'ils lui aient échappé, ils sont trop précieux et trop exacts pour que nous ne les recueillions pas. Il l'a été, en effet, et non seulement de Kant et de Berens, mais, à leur occasion, de tout le siècle des lumières. Nous avons suivi cette évolution rapide, selon laquelle s'est logiquement développée sous tous ses aspects l'opposition où il était entré, durant et après sa crise, avec les opinions favorites du siècle. Cette philosophie qui dans la suite se complique, qui se fait pour ainsi dire à la fois plus touffue et plus vague à mesure

1. Il s'offre à jouer le rôle de l'enfant que Kant interrogera sur ce qu'il a appris; le manuel sera une sorte de catéchisme assez singulier où Dieu parlera par le catéchumène, et la science profane par le catéchiste. Du moins la méthode socratique sera-t-elle observée! Puis par une nouvelle métamorphose, il ne demande plus qu'à être le Silène hilare et titubant de Kant, ce Bacchus conquérant d'une nouvelle science! Il est tout prêt à dépouiller son orgueil, pourvu que Kant se départisse de sa vanité.

qu'elle déduit les conclusions de ses prémisses, qu'elle féconde les germes qu'elle porte et qu'elle se complète aussi par ses contradictions, cette philosophie qui finira, d'ailleurs, par revenir à sa simplicité première, est ici encore très précise. Sans doute, Rousseau a déjà jeté son premier cri de protestation, mais il n'a pas encore gravement alarmé ses contemporains. C'est plus tard que s'esquisse une réaction sentimentale contre le sensualisme, l'utilitarisme et le rationalisme dominants. Le sentimentalisme jusqu'à présent n'est encore qu'un allié et un collaborateur de la philosophie des lumières, il ne fait pas acte d'hostilité. Nous verrons quel accueil lui fit Hamann, quand paraîtra par exemple *la Nouvelle Héloïse*. D'autre part, Hamann n'a en face de lui jusqu'à présent que des déistes. Il se doute bien qu'il y a des railleurs pour qui son Dieu, le Dieu biblique n'est que « nuage, brouillard, vapeurs et hypochondrie » (I, 435). Mais ces railleurs admettent un Dieu pourtant, et au besoin le prouvent. On ne saurait sans mauvaise foi les taxer d'athéisme. Et Hamann n'a garde de le faire. Le gouvernement de son pays ou du moins son souverain incline assez ouvertement à la philosophie que l'on persécute en France. Et l'on ne saurait accuser Hamann de flatter le pouvoir en se faisant le champion d'un Dieu biblique qui n'a plus pour lui le bras du bourreau. *Il accuse* ses amis qui penchent vers cette philosophie, mais cette accusation n'a rien de vindicatif, rien de judiciaire surtout ni de politique. Rien ne serait donc plus injuste que de le confondre dans la foule obscure des pamphlétaires, de tous ces ennemis plus ou moins méprisables que les philosophes s'étaient suscités par leurs succès. Et la vindicte posthume d'un Gervinus ne se justifie pas. Hamann est une nature passionnée et brouillonne, où la passion supplée à une logique plus calme et plus lente. Il s'est détourné de la philosophie des lumières avec d'autant plus de violence et de dégoût qu'il avait mis plus de fougue à en embrasser la cause et le parti. La modération, pour un tempérament comme le sien, est chose impossible. Il n'a d'ailleurs consulté que lui-même et n'a pris conseil que de son expérience. Une nature plus réfléchie, plus capable de raisonnement et de critique ferait subir à cette expérience un examen rationnel avant d'en

accepter les résultats Hamann en est incapable. Son génie ne procède pas avec cette lenteur; cette circonspection lui est inconnue. La raison, sa raison a vacillé ; sa bonne volonté s'est montrée impuissante. Il fait appel à la foi, à la révélation et aux disciplines morales qu'elle commande. Sans doute, il ne se modifie pas ; il ne devient pas un sombre fanatique. Un certain bon sens inné, les enseignements d'une religion adoucie par la coutume et comme humanisée, tempérée par une longue transmission familiale et populaire le préservent de tels excès. Il ne lit pas la Bible avec les yeux d'un nègre évangélisé. Familiarisé de longue main avec le contenu de ce livre, habitué par l'exemple de la piété paternelle et maternelle à y puiser des consolations dans la douleur, il y revient simplement, après un temps d'oubli et d'abandon, comme à un vieil ami. Son enthousiasme n'a donc au fond, en dépit des crudités d'expression qui lui sont coutumières, rien du néophyte, rien de sauvage ni de brutal. Il ne se croit pas subitement illuminé ; il ne prétend pas à la sainteté au sortir de la corruption. Il se sent mystérieusement touché, touché par la Grâce ; éclairé par elle, avec son appui et son influence prolongée, il espère pouvoir vivre en bon chrétien. Il s'humilie devant elle. Il reconnaît sa faiblesse. Et c'est ainsi que, malgré lui, sans qu'il y soit pour rien, il est entraîné à nier les postulats du Déisme : que l'homme suffit à son salut, que la raison suffit à l'éclairer, que Dieu est trop exalté au-dessus des affaires humaines pour s'abaisser au gré du vulgaire. Sur ces trois points, la divergence est radicale. Elle a amené Hamann à rompre avec ses amis et bienfaiteurs. Car il a trop conscience et souci de l'unité organique de la personnalité, de l'enchaînement des opinions, des actes et des sentiments, de leur correspondance nécessaire et mutuelle dépendance, il est trop *réaliste*, en ce sens-là, il lui répugne trop de séparer quelque faculté que ce soit des autres qui l'encadrent et la déterminent et font corps avec elle, son imagination est trop concrète enfin pour qu'une profonde divergence doctrinale lui paraisse à la longue compatible avec une collaboration effective quelconque. Ce brouillon, quand un sentiment profond le guide, est singulièrement clairvoyant, et l'alternative dont

il sent ici la nécessité impérieuse, nulle confusion n'en vient mêler les termes.

Diverses rencontres où il va se trouver provoqueront de sa part des réactions intéressantes qu'il s'agit de montrer une à une. Mais une importance exceptionnelle s'attachait à cette première rencontre, à cette première réaction parce que le fond de son individu y paraît déjà. Nombreuses et curieuses seront les réponses qu'il fera aux problèmes que lui proposeront le siècle et la vie. Mais nous tenons ici la première et avec elle l'esprit qui dictera toutes les autres. Et de cet esprit, dès à présent, le moins que nous en pouvons dire c'est qu'il n'est ni d'un illuminant (*Aufklärer*), ni d'un illuminé.

LIVRE III

LE *PHILOLOGUE*. — LES BERLINOIS 1760-62

Hamann n'a pas la haine de la science. Et on le voit bien aux travaux qu'il entreprend pendant ces fécondes années de liberté, de paresse, comme pensait Berens, et en réalité d'heureux loisirs. Avant 1760, il a été occcupé et distrait par ses soucis de précepteur, il a fait le malheureux apprentissage commercial que l'on sait. Après 1763, il s'engagera au service de l'Etat, de la Régie des douanes, sa liberté d'esprit sera troublée des soucis du père de famille et du fonctionnaire. Dans l'intervalle se placent les années les plus heureuses de sa vie, qu'il passe dans la maison paternelle. On ne saurait mieux désigner cette époque qu'il ne le fait lui-même : « Santé, travail et joie, dit-il (III, 18), sont la feuille de trêfle de mes jours ». C'est, par excellence, l'époque du *Philologue*.

CHAPITRE PREMIER

LOISIRS ET ÉTUDES. LES « LETTRES HELLÉNISTIQUES »

Les *lettres hellénistiques* tiennent beaucoup plus que le titre ne promet ; elles sont une mine pour la connaissance de Hamann. C'est un plan d'études, en effet, d'études philologiques qu'il trace tout d'abord dans les *lettres hellénistiques*, adressées, nous apprend Gildemeister, au professeur Lilienthal (*Gild.*, I, 255). Ces lettres sont tout autre chose qu'un simple exercice littéraire [1]. C'est la deuxième lettre, chronologiquement la troisième, qui contient le précieux programme d'études qui nous intéresse.

Le grand souci de Hamann est de saisir, de suivre à la piste l'esprit de l'antiquité ; le génie de la langue grecque lui importe plus que la grammaire (III, 213). La pratique de cette langue et son maniement presque inconscient ferait son affaire bien mieux qu'une étude selon les règles. Savoir le grec comme son domestique sait la langue maternelle, en acquérir l'usage bien plus selon l'*influxus physicus*, à la manière de sa servante que selon l'harmonie préétablie, à la manière des Aristarques, voilà son idéal. — Hamann s'est-il rendu compte que son désir était plutôt ambitieux sous sa modestie apparente ? Ce désir et cet idéal ne l'empêchent pas d'ailleurs de s'entourer d'un grand nombre de grammaires chaque fois qu'il entreprend l'étude d'une langue. Mais la lecture est pour lui l'essentiel et le seul but. Il a com-

1. C'est pour une raison fortuite qu'elles ont été insérées dans les *Kreuzzüge des Philologen*, à titre de gravat (III, 149 *Füllteine*), pour y combler des lacunes et pour lui donner du corps.

mencé par les poètes et continuera à les lire suivant que l'occasion se présentera. Il abordera ensuite les philosophes, à savoir Hippocrate, Aristote et Platon (II, 215-6), dont le premier forme des hypothèses, le second exige un système et le troisième se contente d'observations. — Et l'on voit bien, à la manière dont il les caractérise, qu'il ne les connaît guère. On doit étudier selon lui Aristote et Platon comparativement, pour se faire une idée de l'esprit encyclopédique d'après l'un et de l'esprit éclectique d'après l'autre, afin d'apprendre à éviter l'excès de l'un et de l'autre esprit, qui sont les Charybde et Scylla de la philosophie. C'est là un rapport qui se retrouve plus tard entre Wolff et Leibniz. D'autre part, un intérêt spécial s'attache à Aristote parce qu'il a recueilli les débris de la pensée grecque et à Platon parce qu'il s'est emparé du butin de la sagesse égyptienne et pythagoricienne. Du moins Hamann en a-t-il le pressentiment. Il n'y a là en effet guère que des pressentiments, et c'en a été un assez malheureux que de caractériser Platon par l'éclectisme.

Il ne s'étend pas grandement sur le sujet des historiens. Mais ce qu'il en dit est plus profond que ce qui précède (II, 217-8). C'est à tort, pense-t-il, qu'on les considère comme les plus faciles des écrivains. La connaissance du passé est-elle possible sans celle du présent ? et peut-on se faire une idée juste du présent sans savoir l'avenir ? L'avenir détermine le présent, et celui-ci le passé, de même que la fin détermine la nature et l'emploi des moyens. Il faut donc une égale sagacité et un même don de divination pour déchiffrer le passé et pour lire l'avenir. Quand Frédéric Schlegel dira de l'historien qu'il est le prophète du passé, il ne fera que donner une forme plus frappante à ce que Hamann a très clairement exposé ici. Une telle conception se fonde sur une préférence donnée aux explications qui se tirent des causes finales et premières aux dépens de celles que l'on demande d'ordinaire aux causes efficientes et secondes. C'est une conception téléologique et théologique sans doute et qui suppose une connaissance révélée des fins de la Providence. Mais c'est une conception acceptable aussi pour un homme qui préfère l'action à la spéculation, qui conçoit le passé et le présent en fonction de l'avenir, parce qu'il est lui-même tout

entier penché sur l'avenir, champ illimité de l'activité, au lieu de réduire le présent et l'avenir à n'être que le résultat du passé, comme le déterministe qui contemple, impassible et passif, une évolution à laquelle sa volonté reste étrangère et où son désir n'intervient pas.

La poésie et la philosophie, l'une par voie de synthèse, l'autre par voie d'analyse, nous donnent l'intelligence du présent, indispensable à celle du passé. Les poètes et les philosophes servent donc d'introduction aux historiens. Sans eux, que serait l'histoire ? Le vaste champ plein d'ossements dont parle la Bible, et voyez ! ils étaient fort desséchés. Nul, si ce n'est un prophète, ne peut prédire de ces ossements qu'ils se couvriront de chairs, de veines, de nerfs et de peau ; nul souffle ne les anime jusqu'au moment où le prophète prophétise au vent et où la parole du Seigneur lui parle. — On voit que le mot même de prophète dont s'est servi Schlegel, Hamann n'avait pas manqué de l'écrire. Quant à ces squelettes historiques, ces résumés encyclopédiques, ces abrégés et autres inventions du siècle que Herder apprendra de Hamann à mépriser, autant vaudrait chercher dans une anatomie la clé du γνωτι σεαυτον que de leur demander l'art de régner et de vivre. — On ne saurait parler plus clairement. Sans doute, l'histoire est encore considérée d'un point de vue utilitaire, puisque ce que Hamann lui demande, c'est en effet ce qu'on en exigeait de son temps, un enseignement moral et pratique. Mais il le prend de plus haut, et son utilitarisme est supérieur ; il y paraît assez, ne fût-ce que d'après les conditions qu'il fait à l'histoire et la manière dont il l'envisage. Ecrite comme Hamann veut qu'elle le soit, l'histoire devient logiquement, légitimement inspiratrice et directrice de l'action, et maîtresse de vie ; le souffle qui l'anime la dépasse et le courant de vie qui la traverse va rejoindre, par delà l'histoire, le grand fleuve dont il s'est un instant détaché.

C'est ainsi, c'est pourquoi la poésie, la philosophie et l'histoire ont pu à leur tour former les orateurs (II, 218-9). Ce que Hamann donne ici, n'est pas une rhétorique. C'est une psychologie plutôt de l'orateur. L'orateur se base sur des faits et en induit une chaîne de raisonnements ou de conclu-

sions (*Schlüsse*) qui se continuent dans les âmes des auditeurs en décisions (*Entschlüsse*) et en passions[1]. La décadence consiste en ceci que les orateurs deviennent des bavards, les historiens des érudits (*Polyhistores*), les philosophes des sophistes, les poètes des beaux esprits. — On regrette qu'il n'ait pas dit ce qu'il y a de commun à ses yeux dans les quatre symptômes parallèles de décadence qu'il a relevés.

La régularité sévère de ce programme tranche singulièrement sur le désordre et la confusion de son travail. Il s'en rendait compte d'ailleurs, et comparait ce beau plan d'études à un arc-en-ciel qui charmait ses yeux mais vers lequel ses pieds ne le porteraient pas. Quant à la décadence, il ne la mentionne pas sans une allusion à son propre temps. Et il est une question qui l'attire davantage. C'est celle de la valeur comparée de la nature et des Anciens pour l'éducation du jugement et du goût (II, 220). Il ne la tranche pas, il ne s'aventure en aucun raisonnement, il s'en tire par une image. « Peut-être les anciens sont-ils à la nature ce que les Scholiastes sont à leur auteur. Qui étudie les Anciens sans connaître la Nature, lit des notes sans texte. » C'est ici un nouvel emploi de l'idée d'interdépendance et d'harmonie qui lui a déjà permis de concilier, au profit de la foi, la science, l'histoire et la révélation et qui lui sert maintenant à justifier son goût égal pour la culture, l'érudition d'une part, le contact direct de la vie, l'expérience d'autre part, et qui, dans les deux cas, garantit ce qui lui tient à cœur par-dessus tout, l'unité organique tant objective que subjective, dans les sciences comme dans l'esprit qui s'y applique. Ce rapport du texte au commentaire lui en rappelle un autre, celui de la chair à l'esprit : il s'emporte contre ces esprits forts qui déchirent dans leurs cafés la science, ce noble présent de Dieu, et contre les moines paresseux qui la piétinent dans leurs marchés académiques. C'est eux qui l'ont transformée en une vieille fée, chauve et édentée, l'érudition ; comment les jeunes gens pourraient-ils s'en éprendre ?

1. Passage parallèle dans une lettre du 2 janvier 1760 à son frère (III, 3) : « Qui n'a pas de passions ne deviendra jamais un orateur ; et les orateurs séduisent également la raison et l'imagination. »

Le contenu de cette lettre, pour riche qu'il soit, ne justifierait pas le titre d'*hellénistique* qu'il a donné à l'ensemble des trois lettres. Les auteurs des *Litteratur-Briefe* en firent la remarque. Et dans sa réponse à leur critique, il s'explique sur le titre qu'il a choisi (II, 510). « Les deux premières lettres, dit-il, traitent de la langue grecque, et la troisième de la langue hébraïque, et c'est pourquoi elles s'appellent hellénistiques, quelques savants ayant fait de cet idiome je ne sais quel mélange des deux langues. » La première, dit-il encore, traite du style du Nouveau Testament et contient des idées très belles. Voyons-les. Il n'est pas sans intérêt de savoir comment Hamann définissait un style qu'il a toujours si volontiers imité. D'autre part, au point de vue de l'histoire littéraire, il est important de voir quelle forme d'art on oppose au style de l'*Aufklärung*. Ne craignons pas en effet de trop étendre le sujet. Ici, comme toujours au début d'un débat, loin de limiter le sien, Hamann prend la précaution de l'illimiter, pour ainsi dire, ou tout au moins de l'étendre.

Pour juger du style du Nouveau Testament, « il ne suffit pas de savoir ce qui est grec ; il faut savoir ce qu'est le langage en général » (II, 204), « il ne suffit pas de s'entendre sur ce qu'on appelle le bien-dire d'un écrivain classique, il faut savoir en général ce que c'est que le style ». L'argumentation est tout d'abord quelque peu flottante, et ce n'est qu'après plusieurs observations de détail, qu'Hamann en vient à son sujet tel qu'il l'a défini. « Toute opinion qui passe à l'état de mode, toute imperceptible transformation des passions déteint sur l'expression de nos idées. La voie des Chrétiens qui de tous temps portèrent l'opprobre du nom de *secte* devait donc, elle aussi, pour se distinguer, recevoir une nouvelle langue, un style sacré » (II, 206). Dans chaque communauté chrétienne, le langage ou plutôt le style parlé dans le lieu saint fera connaître sa patrie et sa généalogie. C'est lui qui révélera dans ces communautés des branches païennes entées παρὰ φύσιν sur un tronc judaïque. « Le caractère oriental de l'éloquence de la chaire nous ramène au berceau de notre race et de notre religion » (II, 207). Voilà déjà une précieuse indication, puisque le style, du moins celui de l'Ecriture, n'est pas donné pour quelque chose d'arbitraire

ou de fortuit, de plaqué pour ainsi dire et d'imposé à la pensée, de susceptible par conséquent d'une perfection abstraite, formelle et transportable d'un sujet à un autre, mais pour quelque chose au contraire de si intimement lié à la pensée, de si étroitement dépendant d'elle que, malgré la grande diversité des peuples et des temps, il ne s'en laisse pas détacher ; son sort y reste lié, et il se maintient enfin aussi longtemps et dans la même mesure que la pensée qu'il exprime. Cette nature du style qui résulte, dans le cas présent, de son invariabilité, on peut la déduire de sa variabilité aussi. Les « migrations » des langues vivantes servent ici d'exemple. Le français qui est aujourd'hui d'un usage aussi universel que le fut jadis le grec, il dégénère à Berlin et à Londres comme le grec en pays hébreux. « L'intention de l'auteur, l'endroit qu'il habite, le temps auquel il vit, autant de choses qui déterminent un style. La cour, l'école, les différentes professions, les corporations fermées et les sectes ont chacune leur vocabulaire propre » (II, 210).

Ces rapports une fois saisis, — le lien qui les unit, l'unité indestructible qui en résulte, le caractère organique du style qui fait que tout dépend de tout et que rien n'est l'œuvre du hasard, — il est permis d'aborder l'examen du style des Ecritures. Encore en faudra-t-il connaître — connaître d'une connaissance intime, directe, par la foi — l'Auteur et le Plan ; encore faudra-t-il apporter à cet examen un esprit convenablement disposé, « les yeux éclairés, enthousiastes et armés de zèle d'un ami, d'un intime, d'un amant » (II, 207). On verra alors qu'il convient à l'unité de la révélation divine que « l'Esprit de Dieu s'humilie par le crayon des saints hommes qu'il inspire, comme le Fils de Dieu s'humilie en prenant forme de serviteur, comme aussi bien toute la création est l'œuvre de la suprême humilité » (II, 207). Ce n'est donc plus la noblesse, l'élévation, le ton soutenu et majestueux que l'on admire dans l'Ecriture ! L'admirer pour ces qualités-là serait une offense, tout comme d'estimer un homme d'après l'habit qu'il porte. Bien au contraire, comme pour faire honte à la force et à la noblesse des écrivains profanes, le style divin *a choisi* ce qui est plat, sot et bas. *Dei dilectus solœcismus*, a-t-on dit ; qu'on sache donc recon-

naître sous ce déguisement les rayons de la splendeur céleste. *Vox populi vox Dei*, dit-on encore ; parfaitement, le langage de Dieu est celui du menu peuple ; il ne vise pas à la correction, il ne se pique pas d'élégance et ne prétend pas à la noblesse, « les dieux de la terre non plus ne se soucient pas souvent d'être maîtres de la langue », et le sublime du style de César, c'est sa nonchalance.

Sans doute, cette lettre n'a trait qu'au style des Evangiles et du Nouveau Testament ; mais si jamais Hamann a fait figure d'esthéticien, c'est dans l'*Aesthetica in Nuce* et c'est ici. Or, depuis que les préceptes de Boileau faisaient loi, depuis que l'esthétique du P. Bouhours avait passé en Allemagne, rien certes de plus audacieux ne leur avait été opposé. Opposition directe, explicite, et d'une outrance paradoxale. Le bas, le sot, le plat — reproduisons ces termes de défi — prennent une valeur esthétique et ils ne sont pas réservés au genre burlesque ; ils servent d'expression au sublime ! Et Hamann n'invoque pas ici les droits du génie, mais une autorité infiniment supérieure et dont le génie tient ses droits. Jamais assurément l'autorité esthétique des Ecritures n'avait été méconnue. Bossuet la reconnaissait et s'en inspirait. Mais il n'y voyait guère, même dans la familiarité des expressions, que pompe et majesté ; il n'y trouvait nullement ce que Hamann y goûte. Les Suisses et Klopstock prétendaient à la suite de Milton régénérer la littérature allemande en puisant aux sources de l'Evangile. Mais, Hamann remontait à l'Ancien Testament. Et surtout il découvrait au style biblique dans son ensemble un aspect inédit et imprévu. L'esprit de la Bible lui était apparu dans sa conséquence, dans son unité supérieure à toute logique humaine. Les appels que Dieu dans son livre prodigue aux sens, aux passions, à l'imagination, aux facultés réputées inférieures de l'âme, l'avaient frappé. Il y avait ainsi dans les *Méditations bibliques* les germes de l'esthétique qu'il esquisse dans les *Lettres hellénistiques* et qu'il formulera dans l'*Aesthetica in Nuce*[1].

1. On ne s'étonnera pas, après celle-là, de ce qu'il met d'audace à caractériser le style du Nouveau Testament comme un style de journaux et de lettres, *humile genus dicendi* suivant la rhétorique (II, 209), les *Actes des Apôtres* étant historiques, l'*Apocalypse* historique encore mais d'un genre historique, la prophétie, dont il n'est pas d'autres exemples sinon dans quelques vers sibyllins.

La troisième lettre forme la transition des études de Hamann à ses thèses sur la nature du langage. C'est l'année suivante, en 1760 que le mémoire couronné par l'Académie de Berlin sur « l'influence réciproque du langage sur les opinions et des opinions sur le langage » provoque son *Essai sur une question Académique* et ouvre ainsi une nouvelle période de son activité littéraire. Mais ici déjà il se montre soucieux du problème qui l'appliquera tant par la suite[1].

Remontons une fois de plus à ses aventures de Londres, à son autobiographie, à ses *Méditations Bibliques*. Si c'est la vue du monde qui a dissipé sa légèreté, c'est la parole directe de Dieu qui l'a ramené à la pratique de la religion et qui a vraiment déterminé sa foi. A chaque page de ce qu'il écrit alors revient ce mot : la parole de Dieu, la parole béatifiante de Dieu, et le dessein même qu'il forme de la méditer en détail, d'en peser chaque expression révèle, outre un respect profond, la certitude où il est qu'il trouvera précisément dans ce travail exégétique de nouveaux motifs d'amour et trahit une foi inébranlable à la révélation de l'esprit dans la lettre, à une harmonie entre ces deux éléments que l'on sépare parfois et qui lui paraissent inséparables. Cela seul suffirait à faire de Hamann parmi les Luthériens un de ceux qui ont été le plus pénétrés de la foi de Luther. Mais cette foi ne lui était pas particulière, et si l'on a dû protester contre une théorie qui ferait de lui, aux dépens de son originalité, un disciple des théologiens piétistes de Halle, les textes établissent et il

1. Malgré le peu d'estime qu'il témoigne à la grammaire, il ne manque pas, dans ses études grecques, hébraïques et bientôt arabiques d'en consulter plusieurs. Sa correspondance en fait foi. Précisément en vertu et en raison de l'intérêt qu'il porte au *génie* des Anciens et de leurs langues, il est amené bientôt à cultiver celles-ci indépendamment des littératures qu'elles ont produites. La troisième Lettre hellénistique marque donc la transition de ses préoccupations d'abord exclusivement littéraires à l'étude des problèmes linguistiques qui devaient prendre bientôt à ses yeux une importance tout à fait exceptionnelle.

faut reconnaître qu'après sa crise et une fois livré à ses études, il sut parfaitement discerner parmi la foule des écrivains qui s'offraient à le guider, ceux ou plus exactement celui qui avait le plus énergiquement maintenu cette harmonie entre la lettre et l'esprit des Ecritures et dont l'œuvre joignait le mieux au précepte l'exemple[1]. Il remarque le 19 février 1760 (III, 15-16) toute l'éloquence du titre même de l'ouvrage de Bengel qu'il reproduit en toutes lettres, comme pour en savourer chaque mot : *Gnomon Novi Testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas sensuum cœlestium indicatur*. Bengel cite un mot de Luther « qui témoigne, ajoute Hamann, de l'esprit philosophique de cet homme » : « *Nihil aliud esse theologiam nisi Grammaticam in Spiritus Sancti verbis occupatam* ». Hamann en est enthousiaste : « Cette déclaration, dit-il, est sublime et n'est adéquate qu'à la haute notion de la théologie ». « Le pathétique, dit-il encore, et ce qui touche aux affections dans le style des livres du Nouveau Testament est une chose ; τα ἔθη ou le décorum en sont une autre. De ce côté-ci on n'a que peu d'interprètes et à cet égard cet ouvrage (de Bengel) est un maître livre. Les *Argumenta* trouvent assez d'interprètes ; *effectus* et *mores* n'en ont trouvé que très peu ou pas du tout. » Après avoir été vivement touché par l'aspect subjectif de l'Evangile, c'est au côté objectif qu'il va maintenant s'appliquer.

Qu'était-ce donc que le *Gnomon* de Bengel ? Une sorte de dictionnaire ou plutôt de commentaire perpétuel du Nouveau Testament. Mais l'esprit qui l'anime et qui a séduit Hamann est suffisamment indiqué par le titre, et nul doute que cet esprit ne soit éminemment, et en un sens très élevé, philologique. Bengel, qui avait des formules heureuses, dans sa

1. Le nom de Bengel est cité pour la première fois par Hamann dans une lettre à Lindner du 10 mars 1759 (I, 349). Il ne semble pas l'avoir connu auparavant, et en effet avant son départ pour Londres, la théologie n'avait tenu qu'une place fort modeste dans ses lectures. Maintenant encore, il ne compte s'en occuper qu' « à l'occasion ». Mais voici qu'il entreprend son programme de lectures ; outre les auteurs profanes dont il a dressé la liste, il s'attaque au texte grec et hébreu de la Bible, et aussitôt Bengel prend dans sa pensée une place éminente.

Préface avait celle-ci : « *Te totum applica ad textum ; rem totam applica ad te* » (III, 15). C'est ici que Hamann lui fait en passant une objection qui n'est pas une vaine chicane. « Il y a dans cette phrase un ὕστερον πρωτερον. Il faudrait mettre en tête ce qui vient en queue. Plus le chrétien reconnaît que dans ce livre il est parlé de lui-même, plus croît son zèle pour la lettre de la Parole. La critique est une maîtresse qui nous amène à Christ ; dès qu'en nous naît la foi, la servante est repoussée et la loi cesse. Alors, c'est l'homme spirituel qui juge, et son goût est plus sûr que toutes les règles pédagogiques de la philologie et de la logique. » Ce passage est d'une importance capitale, et, malgré quelque apparence contraire, il caractérise bien plutôt la philologie que le sentiment religieux de Hamann. Voyons-le de plus près.

Bengel qui s'adresse surtout à des séminaristes, à des étudiants en théologie, aux futurs pasteurs à qui il destine son livre et qui s'en servent encore aujourd'hui, leur suppose déjà la foi. Il commence donc par son précepte philologique et recommande l'application de toutes les facultés de l'âme au texte biblique. Hamann sait par expérience que cette application totale n'est possible qu'à la condition qu'on ait d'abord la foi. Souvent avant sa crise, il avait ouvert sa Bible ; mais c'était pour la feuilleter d'un esprit distrait. Il ne l'a vraiment lue comme le veut Bengel qu'après en avoir éprouvé le besoin, après avoir été touché de la grâce et s'être fait à lui-même l'application de toute la substance et de toute la vérité du saint livre. Pour lui donc, pour le laïc, le précepte religieux et psychologique doit précéder la maxime philologique. Le chrétien, ainsi ému dans les profondeurs de son être, se fait l'application de la vérité salutaire et sacrée. Alors seulement, il peut, dans l'esprit convenable, aborder la lettre de la parole divine ; ce qu'il pratique alors, c'est une philologie supérieure, affranchie des règles étroites de la logique humaine. C'est la libre philologie, l'exégèse hardie qui procède surtout par analogies et que Hamann a mise en œuvre dans ses *Méditations Bibliques*. — Cette explication ne prend sa valeur que si l'on rapproche du passage cité, pour le compléter et l'éclairer, cet autre passage où il déclare que pour lui tout livre est une Bible (I, 363 ; 21 mars 1759). Qu'est-ce à dire ?

Et cela ne sent-il pas le sacrilège? Que non pas ! si on le met en rapport avec les explications que Hamann vient de fournir. Il y aurait panthéisme à croire que Dieu parle par tous les livres. Hamann laisse à la Bible et à la seule Bible son authentique privilège. Il n'entre pas dans sa pensée de la diminuer en quoi que ce soit. C'est de la méthode d'interprétation qu'il entend parler. « Dieu, dit-il dans ses *Méditations Bibliques* (I, 56), Dieu est auteur ». De même que Son Esprit anime Son œuvre, *si parva licet componere magnis*, l'esprit de chaque auteur terrestre anime son œuvre mortelle. Et la conception de l'ensemble, la communion avec cet esprit informateur doit précéder la lecture de l'œuvre et l'examen du détail. Telle est donc la philologie supérieure, également applicable aux écrits profanes et à l'Écriture Sainte, indispensable à toute communication de la pensée, qu'il s'agisse de lire un journal ou des lettres que deux frères échangent entre eux [1] : indispensable ajouterons-nous, et applicable à l'étude des langues considérées une à une comme autant d'être vivants ou du langage considéré comme un organisme.

En saisit-on le rapport avec cette qualité maîtresse de Hamann qui est de voir un et de voir vivant ? Cette faculté maîtresse et centrale, c'est tout ce que Gœthe a retenu quand il a tracé dans *Wahrheit und Dichtung* le portrait du « Mage ». C'est elle que nous rencontrons au bout de chacune des avenues percées dans son œuvre. C'est elle qui nous explique tout ce qu'il apporte à son siècle de richesse inattendue [2].

1. Dans une lettre à Lindner du 13 juin 1760 (III, 30) Hamann se plaint que son frère ne lise pas ses lettres dans l'esprit où il les écrit; c'est pourquoi ces lettres ne peuvent lui être d'aucun secours. S'il subtilise sur la lettre, sans en avoir d'abord saisi l'esprit, la lettre le tuera. Hamann fait de son principe une application absolue, universelle.

2. Si Hamann n'avait pas ceci de caractéristique et de particulier que ses idées sont plutôt simultanées que successives, qu'elles coexistent les unes aux autres plutôt qu'elles ne sortent les unes des autres, qu'il les a enfin pour ainsi dire à la fois et l'une dans l'autre enveloppées, il y aurait quelque intérêt à noter que sa première lecture de Bengel est à peu près contemporaine de sa troisième Épître hellénistique sur la philologie hébraïque (février 1760) et de son premier opuscule sur les rapports du langage et des opinions.

La troisième Epître est loin d'être aussi claire que les deux précédentes. Dans la réponse qu'il fit en 1763 à la critique des *Croisades du Philologue* parue dans la 254e des *Litteratur-Briefe*, Hamann explique qu'il a « voulu donner à ses raisons une apparence si énigmatique, si allégorique, si enjouée et frivole que l'attention s'y émoussât mais que la réflexion perçût dans la paraphrase la voix du prédicateur » (II, 513). Il use des paraboles qui rappellent l' « aristocratie des Muses » pour détruire le « despotisme d'Apollon » qui avec ses démonstrations, ses preuves, ses raisons et conclusions enchaîne la vérité et la liberté. C'est-à-dire qu'en discutant le livre de l'orientaliste Michaëlis sur les *Moyens dont on dispose pour connaître la langue morte des Hébreux*, il emploie contre lui la méthode opposée à celle du savant auteur. Il avoue d'ailleurs que l'erreur initiale de Michaëlis, son πρωτον ψευδος est trop essentielle et tient de trop près à sa manière générale de penser pour qu'il soit possible de la désigner en mettant le doigt dessus [1].

Le reproche qu'il fait à Michaëlis, — n'en doutons pas, ne nous laissons pas tromper par quelques éloges dont il l'accompagne (II, 224) — est très grave. Il est très grave pour un auteur, aux yeux de Hamann, d'être incapable de cette intime communion avec le sujet dont il a parlé en termes

1. Il y a là une première indication qui se complète et se précise si l'on y joint un passage de l'*Essai d'Aristobule* où il rapproche Michaëlis de Gottsched pour reconnaître leurs mérites et ce que leur doivent les études germaniques et orientales, mais surtout pour leur reprocher d'avoir adopté et répandu sur le génie des langues « beaucoup de préjugés d'une philosophique myopie et d'un philologique charlatanisme » (II, 124). Et il ajoute, justifiant la théorie que nous avons exposée sous le nom de philologie supérieure : « Celui-là peut fort bien se passer des titres de maître dans les langues et d'érudit qui par une chance en a le génie » (II, 124). Il cite encore ce passage d'Hésiode où le poète se vante que les Muses lui ont enseigné à chanter un hymne d'une insurpassable beauté et que Zeus lui permet de parler de la navigation sans l'avoir jamais pratiquée. On pourrait se réclamer des privilèges du génie avec moins de détours. Mais on ne pourrait le faire plus énergiquement. L'obscurité de cette troisième Epître résulte ainsi à la fois d'une certaine timidité et d'un indéniable orgueil. C'est une « prudence du génie que justifie non seulement la bienséance publique mais encore la sagesse » (II, 513).

quasi-mystiques et sur laquelle il ne se lassera d'insister : cette communion est indispensable, nulle science, nulle érudition n'en saurait tenir lieu ; et elle dispense de la science et de l'érudition. C'est elle qui féconde, et tout sans elle est stérile. C'est elle qui fait défaut aux philologues du siècle des lumières comme à ses philosophes. Appliquée aux études orientales, une science ignorante, dépourvue de cette communion sympathique, est dangereuse à la foi ou peut le devenir ; presque certainement elle est hostile. On pense bien que Hamann s'en aperçoit.

Outre que Michaëlis, professeur à l'Université de Gœttingue, est un gros personnage et célèbre, il y a entre Hamann et lui une divergence profonde qui tient à toute une conception de la vie et de la pensée et se prolonge dans la question de méthode. Double raison, puisqu'à la fois il faut ménager l'auteur et le réfuter sur tout autre chose encore que sur un point de doctrine, de gêne et de gaucherie. Analytique, la méthode de Michaëlis analyse si bien son sujet et réduit si parfaitement l'ensemble à la somme des parties que cet ensemble, ce sujet, la langue hébraïque, finit par « ressembler à la Bête de l'Apocalypse qui existe et n'existe pas et existe pourtant » (II, 232-3). Hamann est choqué, dans ce que nous avons appelé son réalisme, de cet irréalisme, de ce nominalisme[1], et sa foi ne souffre pas plus patiemment que le réceptacle de la parole divine soit ainsi traité. Sans doute, Michaëlis excelle dans l'art de se défendre, de se murer et de s'entourer de bastions ; mais à quoi bon la plus imprenable forteresse si l'on y meurt de faim ? (II, 228).

Ce qui de cette troisième Epitre mérite d'être retenu, c'est l'aveu de la profonde divergence méthodique qui sépare Hamann du plus éminent représentant de la philologie de

1. Ne craignons pas d'employer ces termes, malgré les confusions où ils peuvent engager. La querelle de Hamann avec les philosophes de l'analyse rappelle sur plus d'un point la vieille querelle des universaux, sauf cette différence, capitale il est vrai, que le réalisme de Hamann porte moins sur des Universaux que sur des réalités spirituelles si l'on peut dire et qu'il en attribue la connaissance non pas à la raison mais à cette intuition qu'on a nommée une communion sympathique, qu'il est plutôt sensible qu'intellectuel.

son temps. Très obscure et presque inintelligible[1] si nous ne connaissions d'autre part les vues de Hamann sur la philologie supérieure, ce petit écrit, à la lumière de ce que nous savons de la pensée de son auteur, se peut considérer comme une introduction aux études qu'il va entreprendre, aux polémiques qu'il va engager sur ce problème du langage avant de réussir à dégager et formuler une théorie longtemps latente.

1. Ecrivant à son frère, fin mai 1760, Hamann (III, 22) avoue que cette Epître lui est déjà d'une lecture pénible, que « son style le fait suer d'angoisse et lui met la tête en feu ».

CHAPITRE II

LA QUESTION DU LANGAGE. — « ESSAI D'ARISTOBULE » « OBSERVATIONS VARIÉES SUR LA SYNTAXE DE LA LANGUE FRANÇAISE »

L'*Essai d'Aristobule* qui porte contre Michaëlis, comme la troisième Epître hellénistique a paru, sous forme d'article, dans le *Nouvelliste de Kœnigsberg*.

Dans la réponse à ses critiques, Hamann prend vivement la défense de l'*Essai d'Aristobule* contre l'inintelligence de son vieil ennemi, le *Nouvelliste de Hambourg*[1]. Relevant l'équivoque des mots « opinions » et « langage », Aristobule reprochait à l'Académie de n'avoir pas assez expliqué la question trop vague qu'elle mettait au concours et d'avoir d'avance adopté par le terme d' « influence » une hypothèse qui ne serait du goût ni d'un Leibnizien partisan de l'harmonie préétablie, ni d'un Académiste qui répugnerait à conclure d'un rapport de succession par exemple à un rapport de causalité. Le *Nouvelliste* remarquait ironiquement que c'était là une profitable leçon pour l'Académie qui lui apprendrait à s'expliquer sur les problèmes avant d'en

1. « Aristobule, déclare-t-il, a su unir dans cet *Essai* assez insignifiant une concision énergique à une telle vivacité que même des critiques exercés se sont laissé éblouir par celle-ci et n'ont pas su voir que, sous les feuilles des exemples autophoriques, des propositions automatiques se cachent tels des fruits, et que les boutons de fleur des idées se révèlent à l'odorat sous le feuillage des larges expressions » (II, 462). Bel éloge vraiment, s'il ne ressemblait trop par son style à son objet, et si les exemples autophoriques, les propositions automatiques ne gâtaient un peu les boutons de fleur des idées !

demander aux savants une explication ou une solution. Hamann bondit à ce mot de « solution ». Comme si telle chose se pouvait tenter ! « Résoudre une question, dit-il, cela revient à comparer et confondre par un artifice des signes obscurs et indéterminés d'idées avec d'autres formules plus connues, à user avec une docte liberté de la paraphrase et du résumé, avec ce résultat qu'un ignorant devra longtemps deviner avant de reconnaître sous les mots changés précisément la même proposition. » Critique bien significative de toute opération d'induction ou de déduction logique qu'il assimile à la tautologie ! N'hésitons pas à donner au sentiment exprimé dans ce passage toute son extension légitime qui seule permet d'en mesurer la portée. En réalité, c'est le principe même de causalité, et peut-être faudrait-il ajouter celui encore d'identité et de contradiction, qui sont ici mis en cause. Si l'on en doutait, il faudrait reprendre d'assez haut et rappeler l'antique problème qui, après avoir mis les dieux de l'Olympe aux prises avec le destin, s'était posé, devant les philosophes modernes, entre la libre souveraineté de Dieu et la nécessité entrevue d'abord et de plus en plus confirmée des lois naturelles. On se rappelle comment Hamann, dans ses *Méditations Bibliques*, l'avait traité et comment il avait concilié les besoins de la foi et ceux de la raison en faisant de la volonté divine le garant de la régularité et de l'ordre dans la Nature. Quand il s'attaque à la logique humaine, et lui conteste comme ici ses principes et sa légitimité, il ne fait autre chose que retourner pour ainsi dire le côté négatif de son affirmation positive d'alors. Pas de déduction, pas d'induction, pas de logique et donc pas de « solution » possible, sans Dieu ! N'est-ce pas ici, en correspondance avec la philologie supérieure et l'histoire divinatrice et prophétique, une logique à son tour supérieure ? L'auteur n'a pas songé à lui donner un nom, puisque c'était pour lui la logique tout simplement et proprement dite, l'autre, la logique proprement humaine et rationnelle étant, parce qu'elle n'aboutit qu'à une éternelle redite, rejetée comme nulle et non avenue ?

Quant au texte même de l'*Essai d'Aristobule*, il ne présente pas un bien vif intérêt. Hamann y établit l'influence de

la manière de penser naturelle à un peuple, de sa *Denkungsart* ou mentalité sur son langage ; ou plutôt il montre que ce sont là choses d'une seule pièce, qu'il n'y a là que deux aspects d'une seule et même chose. Cela éclate particulièrement dans les idiotismes. Mais comment expliquer cette harmonie? « Comme notre manière de penser dépend des impressions sensorielles et des sensations qui s'y joignent, on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance une harmonie entre les organes des sens et les ressorts du langage humain » (II, 124). Et la nature a pu donner aux hommes des langues et des lèvres aussi diverses que les couleurs et les formes de leurs yeux. Les sens étaient plus exercés quand la raison n'y suppléait pas encore : « le rythme et l'accent tenaient la place de la dialectique encore en enfance » (II, 125). Selon que l'attention était ou sensorielle ou rationnelle, le langage d'un peuple prenait telle ou telle nuance.

En second lieu, « les vérités à la mode, les préjugés qui ont cours chez un peuple forment une manière de penser pour ainsi dire artificielle et arbitraire et influent sur son langage » (II, 125-6). C'est là un caractère passager, modifiable et second du langage, tandis que l'autre est constant, primitif et premier[1]. Mais non seulement des opinions passagères ont influé sur la grammaire des langues mortes ou vivantes ; il y a bien plus, il y a que tous nos efforts pour comprendre les unes et pour propager les autres, que la plupart des méthodes ne sont que des errements à la suite des ancêtres ou à la suite de telle ou telle vérité à la mode que les savants savent faire paraître vraisemblable à ceux qui les écoutent.

1. Ici se place une fine observation sur les effets contraires et heureusement balancés de la prédilection pour le genre mathématique et des préjugés exotiques, gallomane et anglomane, sur la langue allemande au XVIII[e] siècle. Livrée à la première seulement, la langue allemande se serait réduite à un chapelet de mots techniques bien comptés; elle serait devenue comparable à « un filet trop large qui prend toutes sortes de poissons bons et mauvais » si, ne vivant que d'imitation et de traduction, elle n'avait subi que l'effet de l'engouement pour les choses exotiques. Faut-il, pour citer un autre de ses exemples, accuser la philosophie scolastique d'avoir imposé au français une syntaxe forcée et un ordre trop rigoureux ?

Enfin, après avoir convenablement étendu son sujet en définissant le langage comme le moyen de communiquer nos pensées et de comprendre celles d'autrui, Hamann observe qu'en partant de ce principe la question des rapports du langage à la pensée est résolue avant d'être posée. La connaissance de ce rapport et l'habileté que l'on montre à s'en servir fait partie de l'esprit des lois et de l'art de gouverner[1]. Mais il est remarquable qu'il conclue par des observations sur l'art d'écrire. Que recommande-t-il à l'écrivain ? L'esthétique se mêle encore à la philosophie du langage. Le conseil qu'il donne n'est pas des plus clairs (II, 130). Mais quand on lit : « Ce jeu déréglé qui consiste à confondre les langues et la foi du charbonnier qui s'attache à certains signes et à certaines formules sont des coups d'Etat qui ont plus d'importance parfois dans l'Empire de la vérité que la plus forte racine d'un mot fraîchement déterrée ou que l'interminable généalogie d'une idée », on ne risque pas de se tromper en voyant dans ce passage la proposition de quatre différentes manières de traiter le langage. Dans les deux premières, nous reconnaissons celles dont il a parlé tout à l'heure et qui sont couramment employées par les écrivains de son siècle : la manie des traductions qui mêlent et confondent les langues, la manie mathématique, de Leibniz par exemple, qui tend à les réduire à un langage chiffré. Les deux autres manières qui ont la préférence de Hamann, parce qu'elles ne font pas violence à la langue, le siècle les ignore et le goût est peu sensible à leur charme : c'est d'abord le retour à l'étymologie logique et grammaticale, philosophique et historique, à l'énergie que les vocables les plus usés ont gardée dans cette partie éternellement jeune et vivace, dans cette *vis nativa* de Bengel, moyens chers à Hamann qui les emploie fréquemment, préparé qu'il y est par sa lecture des vieux auteurs, par sa connaissance des chants d'Eglise, de Luther, des auteurs du XVI[e] siècle et des Anciens, méthode qui fera fortune quand l'esprit historique se développera et se fortifiera par son union étroite avec l'esprit philosophique, méthode qui triomphera

1. Jeu de mots en note sur le nom d'Onomacrite, premier législateur suivant Aristote : *Rép.* II, 10.

dans les jeux de mots de Hegel, de Schelling et de leurs écoles. Les abus que l'on a fait du principe, surtout quand on en a voulu faire l'application à la philosophie, n'enlèvent rien à son excellence dans les limites de la langue et du style. La connaissance étymologique et sémantique d'un mot, de son sens primitif et de ceux qu'il a acquis au cours de son existence, de ses nuances et de sa couleur est un puissant moyen de suggestion, d'économie et de force; on pourrait comparer à ce qu'en dit Hamann un curieux passage où Ruskin expose la même idée, et donne, avec son insistance et sa naïveté coutumières, le même conseil[1].

Voici encore quelques jolies observations. « Qui écrit en une langue étrangère, doit savoir y plier son esprit, comme un amant. » Nous verrons jusqu'à quel point Hamann a su se plier aux conditions et caprices de la syntaxe et de la langue française et s'il fut heureux amant. « Mais celui qui écrit dans sa langue maternelle a les droits d'un père de famille si toutefois il a la puissance de l'exercer. » En effet, cette réserve n'est pas sans raison, car si « un esprit original, qui pense par lui-même, dispose toujours de la langue en maître et jusqu'à en abuser », — et quel règne ou plutôt quel régime terroriste du génie ne peut-on pas lire et prévoir dans ces quelques mots ! — d'autre part « un auteur qui écrit et pense pour le compte d'une Société est comparable à un poète à gages qui travaille sur des bouts-rimés et suit docilement les traces d'une pensée étrangère » (II, 130-131).

C'est sur ce mot peu aimable pour les Académiciens et leurs lauréats que Hamann clôt un ouvrage où l'on n'a pu faire un bien riche butin. Il s'y est en effet trop servilement tenu lui-même aux traces d'un auteur dont il n'a fait le plus souvent que reproduire les termes. Usage presque constant chez lui quand il écrit une *critique*, un compte rendu de journal et dont nous verrons des exemples plus curieux et plus brillants ailleurs. Hamann n'est jamais intéressant que quand il est lui-même, il n'est jamais lui-même que quand sa fantaisie se développe librement, quand il est libre de vaguer parmi

1. *Sesame and the Lilies*, I *of Kings' Treasuries* passim et surtout § 19.

les idées, les siennes et celles d'autrui, parmi les opinions et les livres. Toute méthode, toute composition, quand il essaie de s'y astreindre, a sur ses opuscules des effets fâcheux. On regrette qu'il n'ait pas toujours su s'en affranchir, qu'il n'ait pas toujours été assez fantaisiste.

Du moins l'a-t-il été à souhait dans ses *Observations variées sur la syntaxe de la langue française*[1]. La syntaxe française n'est pas son principal objet, et les digressions formeront plus de la moitié de l'opuscule[2]. Il a conçu le projet d'une grammaire française au temps déjà de son préceptorat. Mais il n'a jamais écrit que des notes hâtives dont le plus clair se retrouve dans les *Observations*. De ses amis, nul ne s'est plus intéressé à ce projet, et nul n'attend donc avec plus d'impatience ce qu'il en publiera que le pédagogue, le recteur Lindner. Au reçu des *Observations*, il se trouva déçu. Il dut écrire à ce sujet, et dans ce sens, et Hamann lui répondit d'abord par une lettre (III, 50-52), puis par un *Supplément à lire à l'occasion du 23 janvier 1761*. C'est la défense et le commentaire (III, 54-63) de l'opuscule[3].

1. Ne nous laissons pas intimider par ce qu'il y a de solennel et de pédantesque dans le titre : il avoue lui-même que ces observations sont « jetées en un tas par un doctissime Germano-Français avec une liberté patriotique ». Et il y a là une allusion maligne au sous-titre de « Maître et Serviteur » de Karl Friedrich von Moser qui avait paru en 1759 et avait eu un certain succès. Le frontispice présente un gigantesque coq gaulois qui montre la tablature et enseigne le chant à deux poussins dociles sous l'œil vigilant de deux personnages, homme et femme, vêtus avec une sévérité antique. Allusion cette fois à la colonie des réfugiés français et à leurs psaumes que Hamann va juger sans aménité.

2. Une lettre à Lindner du 22 octobre 1760 (III, 36), nous apprend que Hamann l'écrit dans la deuxième quinzaine d'octobre 1760, à la hâte, au retour d'un voyage qu'il a fait en Courlande pour ramener à la maison paternelle son frère imbécile et désormais incapable de s'acquitter de ses fonctions de professeur. Il en a rapporté quelques livres, le *Cadmus* de Bischof, le Tableau synoptique des langues orientales d'Allting, les Apocryphes de l'Ancien Testament de Fabricius et d'autres. Point n'est besoin pourtant de chercher, dans l'un quelconque de ces ouvrages, l'idée première des *Observations*.

3. Hamann a d'autres craintes et d'autres scrupules encore. Il ne sait trop quel accueil on fera à ses remarques désobligeantes sur la musique des réfugiés français, des « colonistes ». Pour se défendre de

Quant à l'allusion au livre de Moser, non seulement il l'avoue, mais il écrit (III, 41) que l'opuscule est principalement dirigé contre lui. « Les *Observations* ne servent que de char ou de véhicule à son triomphe sur la mentalité mosérienne dominante », et l'attaque contre Moser lui importe donc plus que tout le reste. Que reprochait-il donc à ce livre en apparence si sage et à cet homme alors respecté de tous et plus tard si cruellement éprouvé ? Il voyait en lui un Machiavel au petit pied, un fonctionnaire orgueilleux du siècle des lumières, un ministre du despotisme éclairé[1]. « Les Moser qui m'entourent, dit Hamann (III, 58), m'ont mis en colère », et il ne parle pas sans doute que de ces négociants du type Berens, de ces fonctionnaires comme Hippel ou Kant dont la philanthropie lui paraît pharisaïque et lui inspire de la répugnance ; les « pieux » plus obscurs de Kœnigsberg et d'Allemagne étaient aussi compris dans cette condamnation. Pour ne parler que des premiers, ils faisaient volontiers étalage de ce qu'on appelait alors leurs sentiments patriotiques, de leur dévouement à l'intérêt public. Hamann se plaît à relever (II, 149-51) ce que ces Allemands doivent aux Français qu'ils voudraient bien mépriser, et en se livrant à une analyse sommaire et un peu arbitraire du fameux *Maître et Serviteur*, il y souligne un naïf orgueil et une insupportable suffisance. Ces politiques prétendent fonder une nouvelle science, la science des affaires et du cabinet : Hamann, qui n'admet de science que fondée en Dieu et qui ramène toutes les autres à celle-là, les renvoie du cabinet à la salle d'audience et à la chancellerie. Ces grands ministres de minuscules principautés provoquent tour à tour son indignation et sa joie. Il sentait d'une manière trop saine et trop populaire au fond, pour que la bureaucratie, les papiers, les dossiers et les prétentions des bureaucrates ne lui parussent

tout soupçon d'intention mauvaise, il écrit donc presque en même temps l'*Elégie sous forme d'Epître concernant la musique d'Église adressée à une femme d'esprit hors pays* (II, 166-174).

1. Gildemeister (*Gild.*, I, 289) essaie vainement d'atténuer cette hostilité qui lui est désagréable de Hamann pour un homme pieux, pour le protégé et l'intime de ceux que par excellence on appelait les « pieux ».

pas à la fois ridicules et odieuses[1]. L'ennemi des philosophes est logique et profondément perspicace quand il dénonce le rapport de leurs théories au régime despotique de Frédéric II. Ces théories et ce régime, il les juge avilissants pour l'homme ; la conscience religieuse ne peut admettre que l'homme soit traité comme une machine, docile à toutes les impressions de la philosophie ou du prince. La Bureaucratie dont il aura tant à se plaindre par la suite, voilà qu'il l'attaque déjà, prophétiquement, dans les Achenwall et les Moser. — Personnellement, Moser lui était inconnu ; et, quand il s'en verra recherché, il consentira de grand cœur à faire la paix. C'est à un type qu'il s'en prend, à un type que le *Sturm und Drang* ne flatte guère, à un type que le Chancelier de *Kabale und Liebe*, le Machiavelli d'*Egmont* représenteront sous un jour peu favorable.

Il l'attaquait, ce type, d'autant plus vivement qu'il avait failli, dans sa candide jeunesse, s'en laisser séduire. Dans ce cas, on ne pardonne pas. C'est une vieille rancune qu'il satisfait ici, et c'est une rancune du même genre qui l'anime contre le commerce et les négociants. Si l'on se rappelle ce qu'il disait de la « noblesse commerçante », des Mécènes patriciens et de leurs bienfaits, qu'on se hâte de lire ce petit morceau : « L'indifférence de la plupart des négociants et surtout de ceux qui font de bonnes affaires, est un bienfait pour le public qui, en l'absence de vertus patriotiques, si ceux-là avaient des vues plus nettes, courrait de bien plus grands dangers qu'il ne fait aujourd'hui » (II, 137). Cela est-il assez mordant ? Mais aussi cela est-il assez digne et, comme on dit, hautain ? On ne saurait mieux renvoyer les négociants à leurs comptoirs. Ils n'entendent rien au rôle qu'ils voudraient

1. Sa violente antipathie pour le livre de Moser s'éclaire d'un jour très vif par l'antipathie qu'il exprime un jour (III, 101-2) pour un livre du même genre. Il dit des *Staatsfüchsereien nach ihren ersten Gründen beherzigt* d'Achenwall que « la superstition politique y est adorée à l'égal de l'incrédulité patriotique ». Or, c'est l'ouvrage d'un théoricien du despotisme légal et éclairé. C'est pour Hamann un chef-d'œuvre de jésuitisme. Et quant aux nouvelles « formules d'Etat » qui s'y trouvent, elles ne pourront être justifiées que par l'issue heureuse pour la Prusse de la guerre de Sept ans.

jouer dans l'Etat, dans les Lettres et les Arts. Foin de leurs encouragements aux arts et de leur philanthropie! Ils ne sauraient mieux mériter du bien public, qu'en s'en désintéressant. — On se demande ce que vient faire ici, dans ces Observations sur la Syntaxe, l'exposé d'un pareil pessimisme. C'est que Hamann, par un procédé que nous connaissons, a dès l'abord étendu son sujet. Il a comparé le langage à l'argent, rapprochement qu'il a déjà esquissé dans la deuxième préface des *Mémoires Socratiques*. « Le trésor des connaissances humaines consiste dans l'échange des paroles » (II, 135), dit-il, et c'est une proposition synthétique, un écheveau serré dont il va peu à peu démêler les fils[1].

Sa méfiance à l'égard des négociants, Hamann l'étend aux savants. Il reprend ici le grief qu'il a formulé contre Michaëlis et Gottsched dans l'*Essai d'Aristobule*, et il écrit : « L'ignorance où sont les savants des profondeurs de la langue se prête également à d'infinis abus ; elle en prévient pourtant de plus grands encore, et qui seraient d'autant plus dommageables au genre humain que la science de nos jours tient de moins en moins sa promesse de corriger et de réformer l'esprit » (II, 138). Quand il ajoute que « ce reproche touche surtout les artistes du langage et les philologues que l'on peut considérer comme les banquiers de la République savante », il semble que la pointe de sa critique, sans qu'il s'en doute, a légèrement mais significativement dévié, qu'elle menace la science elle-même bien plutôt que les grammairiens et les auteurs. Une science sans scrupules, sans arrière-pensée, sans retenue, uniquement orientée vers le vrai et dédaigneuse, ignorante de tout autre besoin humain, une science enfin telle que l'idéal, s'il n'a jamais gouverné, en

1. Sa passion d'ailleurs pour les choses économiques est aussi vieille au moins que sa passion pour les choses du langage. Le cours de la monnaie, signe de la richesse et de la valeur, et le cours de la parole, signe de la pensée, l'intéressent également, précisément par cette nature et qualité de signe qui leur est commune et qui joue dans la philosophie de Hamann un rôle si important. Il y a donc dans ce rapprochement autre chose encore, tout autre chose qu'une ingénieuse trouvaille ; rien n'est arbitraire ni fortuit dans la trame d'une pensée vivante, chaque parcelle en appelle et commande et figure l'ensemble.

règne encore pompeusement aujourd'hui, une science ainsi déshumanisée ne saurait plaire à cet humaniste et ne saurait être du goût de ce réaliste[1]. Ce n'est pas le croyant, c'est l'humaniste et le psychologue réaliste qui s'insurgent contre une science préférée en soi, pour soi, à l'exclusion de toute autre considération parce qu'elle envahira et lui contestera bientôt, si on lui laisse faire, l'objet même le plus cher de ses études et de son souci. Au lieu de se rapporter à l'homme, appliquée, de le vêtir, de le chauffer, de le transporter, de le nourrir et de le servir enfin, ou bien, désintéressée, de lui procurer la culture et l'ornement de l'esprit, voici que la science oublie l'homme, l'omet, et n'en tient compte que pour se le subordonner. Au lieu de converger de partout vers la satisfaction matérielle et morale de l'homme, Hamann voit la science qui dédaigneusement le dépasse, lui fixe son rang dans la nature, le confond parmi les autres objets de sa vaine curiosité. Antique servante de l'industrie humaine, la voilà maîtresse du logis. Hamann est pour une science toujours relative à l'homme contre une science absolue[2].

Enfin le rapport entre l'administration du langage et celle des finances est rappelé à la fin de l'ouvrage, et, reprenant, pour l'indiquer seulement, le parallèle entre Colbert et Sully, presque obligatoire pour un économiste du XVIIIe siècle, Hamann compare à ces deux grands organisateurs de la richesse nationale les génies littéraires aussi rares qu'eux.

1. Ce pessimisme, cette méfiance à l'égard de la science et d'une tendance qu'elle développe et favorise, ne l'attribuons pas, en effet, au croyant. Celui-ci ne demande pas comme tant d'autres que la science, suivant le mot naïf de Bacon, que beaucoup de science mène à la religion. Nous avons vu qu'il n'attend nulle démonstration profane de son Dieu, qu'il ne le guette pas à la sortie d'une cornue ni à la solution d'une équation. Sa foi pose Dieu, et Dieu justifie cette foi. Nulle science n'intervient dans ce rapport.

2. Une telle conception mystique de la vérité et de la science est assez récente. On ne sait trop à qui ni à quel sentiment l'attribuer. Elle n'était pas partagée par un homme comme Helvétius par exemple, qui écrit (*De l'Esprit*, II, 6, note c) : « La vérité elle-même est soumise au principe de l'utilité publique. Elle doit présider à la composition de l'histoire, à l'étude des sciences et des actes, etc. » Hamann défend ici un utilitarisme encore, un utilitarisme supérieur, lui aussi, comme sa philologie.

« Si, en effet, dans une grande ville comme Paris on peut sans trop de peine trouver tous les ans quarante savants hommes capables de dire infailliblement ce qui est pur et de bon ton dans leur langue maternelle, une fois seulement tous les siècles il arrive un don de Pallas, un homme tombé du ciel autorisé à administrer le trésor du langage avec la sagesse d'un Sully ou à l'augmenter avec l'habileté d'un Colbert (II, 151-2). » — Si le génie littéraire à une époque classique a ceci de particulier qu'il s'ignore et se cache, se dissimule à lui-même sous les noms de talent, de belle nature et d'autres, si le mot même de génie, quand il paraît, se montre innocent pour ainsi dire et dépourvu de sa pointe, on voit qu'ici il n'a rien de timide, et une affirmation pareillement catégorique du génie, une telle opposition du génie à tout ce qui ne l'est pas, une différence spécifique établie entre lui et le reste, est bien l'amorce et l'annonce d'une transformation profonde dans l'évaluation littéraire et psychologique, d'une révolution prochaine de tout jugement et de toute pratique artistique.

Mais que la richesse des observations accessoires et comme périphériques ne nous fasse pas oublier celle des *Observations* proprement dites, centrales, principales qui concernent la langue française et particulièrement sa syntaxe. Hamann s'occupe tout d'abord de l'inversion et de sa rareté qui distingue la syntaxe française parmi les autres. A cette occasion, en ancien pédagogue qui ne méprise pas son métier, il s'élève contre la méthode qui consiste à « construire » les périodes latines, c'est-à-dire en réalité à en détruire la belle ordonnance euphonique pour en mettre à nu la charpente logique. Non seulement l'euphonie est ainsi sacrifiée à la logique, mais une logique discrète et pourtant énergique et active, une logique intime, vivante, latente et supérieure (encore une fois !) est sacrifiée à je ne sais quelle logique pédantesque, criarde et inférieure. N'avait-on pas raison de dire que les pensées les plus chères de Hamann éclatent à toute occasion, que toute occasion leur est bonne pour se produire ? — L'inversion qui obéit à la fois aux lois de l'entendement et de l'ouïe et dont le latin fait un si heureux et fréquent usage, l'allemand aussi, bien qu'à un moindre degré, l'a en sa puissance. Le tout est de savoir s'en servir.

Et pour cela, il faut retourner à l'origine de la langue, la retremper à sa source vive, et la prose anémiée des philosophes vulgarisateurs fera place à une langue plus riche en tours, plus souple, plus haute en couleurs. saturée de germanismes, à une langue semblable à celle de Hamann, et l'art n'y perdra rien. Il ne s'agit pas, on l'entend assez, de remonter aux sources manuscrites du langage, aux textes du moyen haut allemand, et Hamann n'apparaît pas ici comme l'ancêtre de la philologie germanique ; il s'en occupe beaucoup moins que les Suisses, que Bodmer et Breitinger, et moins même que Gottsched. Il s'agit de prendre conscience, en le comparant à ce qui est étranger, de ce qui est proprement Allemand. C'est en eux-mêmes, que les écrivains allemands trouveront ces qualités perdues qui donnent à la langue sa force et son charme.

Le français n'a pas de déclinaison, et c'est là un point sur lequel Hamann insiste malgré les observations que lui présentait Lindner, et d'autant plus que par une abusive imitation du latin on veut maintenir la fiction d'une déclinaison en français. Les lois de chaque langue se doivent tirer de l'observation de cette langue même et ne lui doivent pas être imposées du dehors. C'est un des résultats les plus heureux de la méthode hamanienne.

Une même immixtion abusive de la grammaire latine dans la française a fait errer toute la théorie de l'article [1]. Il a bien vu que la nature de l'article est éminemment logique. Mais une théorie de l'article en suppose une d'abord du substantif et de l'adjectif. Citant Leibniz, Hamann réduit tous les noms propres à des adjectifs. Ils n'ont été primitivement que cela. Il est d'accord ici avec les philosophes, mais son jugement paraît bizarre à un grammairien. Le bon Lindner ne goûte nullement cette façon de grammatiser. Quel en est le résultat pratique ? Et en effet, c'est là de la haute grammaire, de la

1. Reconnaissons que malgré les nombreuses citations dont il s'appuie Hamann n'en a pas découvert la vraie origine quand il l'a fait venir de l'arabe. Son érudition lui a joué là un mauvais tour et l'a fait tomber dans cette même erreur précisément contre laquelle il vient de nous mettre en garde. Il ne s'est trompé d'ailleurs qu'avec la plupart des grammairiens de son temps.

haute spéculation grammaticale. Et lui qui s'attendait à un utile manuel, à un livre qu'on pût introduire dans les classes ! Telle est la déception qu'il dut éprouver. Il ne la fait pas paraître entière. Il se contente d'écrire à son ami que, dans une phrase comme « tout nom propre est un adjectif » il y a quelque obscurité. Et Hamann répond (III, 57-8) : « C'est ce qu'il faut. Ce ne doit ni ne peut être qu'obscur. Ceci est-il plus clair : Tous les noms propres sont comme des adjectifs dont le genre est déterminé par un *vulgo* sous-entendu ? Quant vous aurez pour élèves des philosophes qui vous demanderont pourquoi les noms de fleuve, d'hommes, etc., sont masculins, vous leur répondrez : « Pour la raison suffisante » parce que vous ne savez pas d'autre réponse. Ces messieurs doivent considérer ces noms comme des adjectifs qui se rapportent à leur substantif qui est *vir* ou *amnis*. Les individus sont à l'espèce ce que les prédicats sont au sujet. » Débats futiles en apparence et où il entre bien quelque raillerie que la lourdeur de Lindner avait méritée; débats que cette dernière phrase vient subitement élargir en perçant un jour sur tout un horizon de panthéisme et de dialectique. N'insistons pas autrement ici ; il suffit de l'avoir signalé.

Mais Hamann se hâte de secouer la poussière de l'atelier pour se permettre une excursion dans le champ plus libre de la contemplation et du goût. Rousseau refuse aux Français toute excellence dans la musique à cause des particularités de leur langue. Sans doute il aurait raison si l'on jugeait la musique française d'après les psaumes des réfugiés calvinistes — et la voilà donc enfin, cette fameuse allusion ! — ou si l'on érigeait en critérium de la musique la voix équivoque des eunuques italiens. La France aura de bonne musique dès qu'elle aura de bons musiciens, des compositeurs également habiles à choisir leur sujet et dans la manière de le traiter. Que d'autre part le français puisse s'élever à la hauteur de la poésie épique, c'est ce que certains vaudevilles révèlent bien plus sûrement que la *Henriade*.

Le tour est fait de cet opuscule qui en annonce un autre, l'*Elégie sur les Chansons d'Eglise*, qui va mettre Hamann en rapports avec Moser et lui valoir son sobriquet de *Mage du Nord*. Lindner fait sur cet ouvrage toutes sortes de remarques

et de réserves qu'il communique à Hamann. Lindner se demande quel accueil l'opuscule trouvera auprès du beau monde (*die galante Welt*). Hamann s'étonne de voir son ami parmi le beau monde ou s'en faire l'avocat. Et il ajoute avec malice et non sans finesse (III, 60) : « Le beau monde méprise les bagatelles autant qu'il les aime. Il estime fort les hiéroglyphes, quelque indifférence qu'il feigne à leur égard. Mon beau monde, si j'avais à le choisir, serait la postérité dont les enfants de ce siècle ne sont pas en état de goûter les forces ». C'est la première fois que cet appel à la postérité lui échappe. Il le renouvellera plus d'une fois. Mais il n'a pas tort de penser que ses obscurités, ses hiéroglyphes séduiront une partie du public et lui tailleront un petit public de fidèles dans le grand.

Il nous apprend surtout dans ces pages comment il veut être lu. Son ami l'a jugé d'après ses sentiments. Or « les sentiments obscurcissent les impressions que nous recevons des objets extérieurs, affaiblissent notre jugement. Avant de pouvoir juger, il faut soumettre nos sentiments à un examen très sévère. S'ils le subissent victorieusement, ils méritent de dominer et les idées doivent reconnaître leur juridiction. Mais d'examiner les sentiments par lesquels nous pesons le jugement le moins important, c'est une tâche plus difficile que celle d'analyser le travail le plus profond d'un beau génie » (III, 55). Ce n'est pas là le langage d'un sentimental mais bien d'un philosophe très exact, très minutieux qui exige des autres autant de peine qu'il en prend. Je ne doute pas que Hamann ne soit ici parfaitement sérieux. Le pessimisme de sa psychologie ne le porte pas à accepter, les yeux fermés, les bonnes intentions dont se prévaut le sentimentalisme qui commence à cette époque à suppléer aux insuffisances du rationalisme. Pour qui est pénétré du sens profond du péché originel, le sentiment le plus raffiné, le plus humble n'est pas un guide plus sûr que la raison la plus intransigeante. Hamann ne s'est pas attardé à la crise de sentimentalisme dont a souffert son siècle ; d'emblée il a dépassé cette halte et brûlé cette étape[1]. Sachons-lui-en gré,

1. Même plus tard, au fort de ses grandes amitiés avec Herder, avec

mais, si nous le comprenons, ne nous en étonnons pas trop. Sa religion pas plus que celle de Luther n'est mièvre ni sentimentale. Et tout chez lui s'explique, en somme, par la nature de sa religion.

Le sentimentalisme excelle dans les nuances, dans les compromis, dans les atermoiements ; il aime s'arrêter à mi-chemin, mêler une louange enthousiaste à un blâme affligé, tour à tour, souvent à la fois accepter et refuser une même chose : rien ne l'effarouche comme une rigoureuse conséquence. C'est là, au gré de Hamann, une attitude insupportable. « Si votre sentiment reconnaissait la racine pour bonne, les fruits aussi devraient plaire à vos sentiments » (III, 55). On sent l'intention ironique à l'insistance qui se marque dans la répétition sarcastique du mot. Et l'on voit surtout qu'il veut être jugé, accepté ou rejeté tout entier. Sa pensée ne se détaille pas : elle ne souffre nuls compartiments, qu'on la prenne telle qu'elle est ou qu'on la repousse, mais qu'on n'y applique pas le canif, le scalpel de l'analyse : elle en crierait[1].

La lettre se termine par une explication et une promesse. Hamann assure Lindner qu'il n'épargne pas le temps à polir ses ouvrages. Et il lui promet de dénouer un jour tous les nœuds qu'il s'amuse à nouer, d'achever dans la clarté l'œuvre qu'il a entreprise dans les ténèbres (III, 63). Il se souviendra de cette promesse quand il songera à ce dénouement génial, à cet épilogue et couronnement de son œuvre, la ***Feuille Volante***.

Jacobi, le ton de ses lettres ne ressemble pas à celui de ses amis, du dernier surtout. Il y a une virilité dans sa pensée et dans son style qu'il garde jusque dans l'accablement et dans l'épanchement et que rien, ni l'amitié ni la misère, la maladie, les plaintes sur les malheurs du temps ou contre le sort impitoyable ne peuvent définitivement amollir.

1. Quant au reproche d'égoïsme et d'affectation (III, 62), il ne s'en défend pas. « Se voir soi-même est un vice que l'on ne saurait éviter dans la connaissance de soi ». Il en résulte que, bien qu'écrit pour le public, l'opuscule contiendra beaucoup d'énigmes insolubles même pour ses plus intimes amis.

CHAPITRE III

« *ÉLÉGIE SUR LA MUSIQUE D'ÉGLISE* »
« *LES MAGES D'ORIENT A BETHLÉEM* »
LE GÉNIE RELIGIEUX OU LA SAINTETÉ

Hamann n'a pas oublié Catherine Berens. De quelle nature étaient ses sentiments pour elle, c'est ce qu'il est bien difficile de dire. Se vantait-il, se cachait-il de son père quand il lui écrivait, après s'être déclaré solennellement, qu'il était en train d'en devenir amoureux ? Mais pourquoi se serait-il caché de cet amour devant Dieu et lui-même dans son *journal ?* Amour de tête sans doute plutôt qu'amour de cœur, ses sens encore ne devaient y avoir qu'une faible part. C'est à elle que s'adresse l'*Élégie*[1].

Rapidement écrite en octobre 1760, l'*Élégie* n'est terminée et imprimée qu'en janvier[2]. On lui a reproché ce passage des

1. On a voulu voir dans certains passages de l'*Elégie* des allusions à son amour pour la jeune servante de son père : mais la lettre à Lindner du 5 janvier 1763 (*N. H.* p. 119) nous apprend que Régina n'entra au service de son père qu'à Pâques 1762, plus d'une année donc après la rédaction de l'*Elégie*. Hamann n'est donc pas coupable de l'indélicatesse dont on aurait pu l'accuser s'il avait mis son ancienne fiancée dans la confidence de ses amours plutôt irrégulières.

2. Le 17 (III, 46), Hamann en envoie un exemplaire à Lindner, chargé de le faire parvenir à Catherine Berens. Il compare lui-même son nouvel opuscule — les termes de comparaison pour caractériser ses ouvrages ou son style ne lui manquent jamais — à un de ces dessins monstrueux qui ne prennent quelque figure que réfléchis par un globe brillant (III, 47). En s'inspirant de l'Epître à Uranie de Voltaire et de l'Epître à Doris d'Œsten, il a suivi le conseil de Young et n'a cru pouvoir mieux imiter qu'en s'éloignant le plus possible de son

Observations (II, 166) : « Rousseau, le philosophe de Genève, a essayé de contester à la nation française toute prétention à quelque mérite musical à cause des particularités de la langue. Il a cause gagnée si l'on prend comme terme de comparaison la musique sacrée de notre colonie de réfugiés ou si l'on fait de la voix des eunuques italiens l'arbitre de l'harmonie ». Et il bat sa coulpe : trop sujet à adopter le premier jugement venu qu'on lui offre tout fait (II, 168), il a péché par légèreté et s'en excuse auprès de Catherine Berens. C'est là tout l'opuscule.

On voudrait bien que l' « éditeur » nous eût dit la raison qu'il avait de rendre cette Epître ou Élégie publique, car nous désespérons de la trouver par nos propres forces. Sauf l'allusion à Moser, rien ne mérite d'y être relevé. Hamann avait-il vraiment des colères à apaiser, des mécontentements du moins à dissiper que son appréciation défavorable de l'art musical d'une respectable communauté aurait provoqués ? Peut-être en effet cette attaque avait-elle fait sensation à Kœnigsberg, et sa palinodie n'était peut-être pas inutile pour calmer les esprits de quelques amis offusqués. Mais son attaque contre Moser était d'une tout autre portée. Il ne s'en doutait probablement pas en écrivant. Il dut s'en apercevoir quand Moser lui répondit, au ton surtout, à la manière dont Moser lui répondit, dans les premiers mois de 1762. Mais l'ordre chronologique nous amène à parler d'abord d'un charmant essai, les *Mages d'Orient à Bethléem*.

Répondant à ses critiques, Hamann (II, 509) assure que l'*Élégie* et les *Mages* contiennent beaucoup plus de choses qu'il n'y en a d'écrites. Nous voulons bien le croire pour

modèle, en évitant le plus possible de lui ressembler. C'est ce qu'il appelle une imitation à rebours ou par inversion. L'âme de son œuvre est la passion et le tour qui conviennent au style d'un amant comme une suite de conclusions convient au sage d'école et un mélange d'aphorismes au sage de cour. Ceci est une nouvelle allusion à Moser et à sa « caricature de la Magie noire de régner et du don héroïque de servir » (II, 165) ; d'autres allusions de ce genre ne manquent pas. — Le sens de l'épigraphe de Luc XIII, 20-21, nous échappe. — Il prend beaucoup de détours pour dire à Catherine qu'elle n'est pas devenue une Eve, et lui rappeler qu'en le suivant, elle ne serait pas restée fille. Aménités d'un goût étrange, plaisanteries singulièrement froides !

l'*Élégie*, sans avoir pu pourtant le trouver. Quant à l'essai sur les *Mages*, on lui accordera volontiers une bonne part de l'admiration qu'il inspirait à son auteur. C'est un essai, ai-je dit ; c'est presque un article fantaisiste, une « chronique ». Vénus devait, suivant Kepler, traverser l'orbite solaire en juin 1761, et Cook à cette occasion entreprit son premier voyage dans les mers australes. D'autre part, et ceci intéressait Hamann de plus près, l'orientaliste Michaëlis venait d'obtenir de Frédéric V de Danemark et de son ministre Bernstorff qu'une mission savante partit pour l'Arabie. C'était le moment où Hamann étudiait le Coran. Il y avait là l'étoile et l'ambassade et l'expédition. C'en était assez pour évoquer dans son esprit la fameuse expédition des Rois mages guidés par l'étoile.

Hamann se place d'emblée à Bethléem où repose l'enfant dont la naissance occupe la curiosité des Anges et des pâtres et que vont adorer les Mages. Mettant de côté théogonie et astrologie, oubliant Fontenelle, la pluralité des mondes et l'algèbre, il se borne à présenter quelques observations générales sur le côté moral de ce voyage des mages. N'est-ce pas bien le ton de l'essayiste qui laisse modestement à d'autres toute une partie de son sujet pour se contenter de l'entreprendre par un côté humble, négligé, qu'il saura d'ailleurs rendre digne de toute attention et de tout intérêt, dont il excellera à faire le côté principal en lui subordonnant tous les autres ? Un bon essai est ainsi, suivant la loi même du genre, comme le *crescendo* d'un motif d'abord timide, à peine indiqué, à peine saisissable et qui finit bientôt par dominer et résumer une longue symphonie. Hamann a donné ici le modèle d'un essai parfait ; que n'a-t-il su toujours ou plus souvent se modérer, renoncer à ses érudites cabrioles et à ses froides plaisanteries ; que n'a-t-il écrit quelques *Mages* de plus et quelques *Élégies* de moins !

Un admirateur indiscret comme Gildemeister s'arrête à peine à ces cinq pages ; il n'y a rien là en effet, ni surcharges, ni notes envahissant le texte, rien d'étrange ou de bizarre qui puisse mettre en verve un érudit. Un admirateur plus réfléchi goûtera ce petit poème et déplorera que Hamann n'ait pas suivi plus souvent l'inspiration qu'il a eue là. La

rapide association des idées, l'art de combiner des faits disparates et d'en faire saillir quelque attribut commun, de resserrer, de fixer en quelques phrases, en quelques mots un sens attachant et subtil, il avait ces dons-là plus que pas un. Incapable de lier ses idées par une argumentation en forme, son « style de sauterelle » l'eût servi à souhait s'il avait toujours su l'appliquer convenablement comme dans les *Mémoires Socratiques* et comme ici.

« La vie humaine », dit notre essayiste, « la vie humaine semble composée d'une série d'actes symboliques par lesquels notre âme est capable de manifester sa nature invisible. » Il y a donc dans tout acte, puisqu'il est symbolique, le signe et la chose signifiée, une âme et un corps. « Le seul corps d'un acte ne nous en pourra jamais découvrir la valeur; la représentation des mobiles et de ses conséquences sont les idées intermédiaires les plus naturelles d'où nos jugements, notre applaudissement et notre mécontentement, se puissent tirer ». A cette contradiction, Hamann donne d'abord un tour humoristique. Jugeons en effet l'acte des Mages par ses mobiles; nous ne pouvons l'attribuer qu'à une folie dont on devrait être guéri depuis longtemps : les Mages ont pris une antique légende pour parole d'Evangile. Quant aux conséquences de ce voyage, elles furent déplorables : que dire de ces rois qui abandonnent leurs royaumes et leurs sujets pour vagabonder par le monde à la recherche d'un roi étranger ! Et les mères des Innocents massacrés sur l'ordre d'Hérode, que devaient-elles penser de ces Mages qui avaient par leur indiscrète démarche éveillé le soupçon jaloux du Tétrarque ?

Telle paraîtrait donc aux yeux des profanes la célèbre adoration des Mages, folle dans son principe, désastreuse dans ses résultats. Hamann n'en dit pas plus long, il ne gâte pas par des amplifications oiseuses la lumineuse concision de son ironie. Brusquement, il change de ton, se rappelle que tout acte a une âme et, abandonnant le point de vue qu'il vient d'adopter, il révèle son ironique intention par l'ardeur de son attaque. « Tremblez, mortels abusés qui vous justifiez par la noblesse de vos intentions ! Le système de cette année qui vous dispense de prouver vos prémisses sera la fable de

l'année prochaine[1]. » Voilà non seulement pour les utilitaires et leur morale de l'intérêt général mais aussi pour les bonnes âmes, pour les tendres âmes, pour les belles âmes, pour leur religion naturelle et leur bonne volonté : ils croient avoir trouvé des principes éternels, universels, et leur belle confiance, ils ne la fondent que sur une mode éphémère ! Voici pour les croyants qui s'obstinent à croire en Dieu et à la révélation de l'Evangile : « Courage, mortels abusés ! qui désespérez sous les douleurs de vos bonnes œuvres et qui sentez à vos talons la morsure de votre victoire. La volonté de la Providence vous doit tenir plus à cœur que la suffisante arrogance de vos contemporains et de votre postérité ». Le paradoxe en effet, la contradiction entre l'esprit et la chair, l'âme et le corps de nos actes, illustrée dans l'aventure des Mages, si elle est terrifiante pour les mondains, pour les utilitaires, est une consolation pour les croyants honnis du monde. Non seulement la fin du chrétien, mais toute sa vie est une œuvre d'art, et le chef-d'œuvre non pas de lui-même, non pas d'un artiste humain mais « du génie inconnu que ciel et terre reconnaissent et reconnaîtront pour unique créateur, médiateur et soutien sous sa forme transfigurée ». Cet élément divin dont les miracles de la nature et les œuvres de l'art ne sont que les symboles, ce même divin distingue les mœurs et les actes des vrais saints.

Voilà donc des hommes élus par la Divinité en vue de sa manifestation, voilà une catégorie d'hommes séparés des autres. Impossible de les juger sur les signes d'après lesquels nous jugeons les autres. Analogue et symétrique au génie artistique ou philosophique, c'est l'affirmation, si l'on peut dire, d'un génie religieux. Ou plutôt, qu'il se manifeste dans l'art, dans la pensée ou dans la foi et la conduite de la vie, le génie n'a qu'une patrie et qu'une origine, le génie est divin ; l'homme le subit, le reçoit en don gracieux, il ne saurait le vouloir ni le provoquer. Nous avons vu que le génie spécial de leur propre métier peut faire défaut à des travailleurs

1. II, 158. Passage parallèle dans une lettre à son père (III, 7) : « Ce qui à nos yeux paraît l'essence (du monde) ne dure que le temps d'une mode, *fashion* disent les Anglais. »

aussi consciencieux que Gottsched et Michaëlis. Le génie est de la nature du vent, de l'esprit qui souffle où il veut. Souveraine liberté, divin arbitraire, il crée à jamais d'homme à homme une différence qu'aucun effort humain ne saurait abolir. Ici, Hamann qui n'a pu s'empêcher d'ouvrir une vue profonde et lointaine sur l'ensemble de sa foi se borne pourtant, selon la loi du genre, à n'insister que sur une application particulière. « Il y a des actes d'un ordre supérieur qui ne se peuvent comparer à aucun des éléments de ce monde. » Un ordre supérieur est révélé par le génie. Le génie et la foi se prêtent un mutuel appui, se prouvent réciproquement : l'un justifie et confirme l'autre, et celle-ci confère à celui-là ses droits. Cercle parfaitement clos, d'où tout élément étranger, mondain, profane est rigoureusement exclu.

CHAPITRE IV

PRÉLUDES A L' « *AESTHETICA* ». ÉTUDES DE HAMANN. ROUSSEAU, MENDELSSOHN ET LES « *IDÉES CHIMÉRIQUES D'ABÉLARD VIRBIUS* »

Nous avons vu Hamann, au cours même des travaux philologiques qui remplissent l'année 1760, se tourner vers la France dont sa jeunesse avait tant appris. L'année 1761 est particulièrement féconde et significative à cet égard. Non seulement il va publier une traduction résumée d'une obscure brochure française, mais il s'en inspirera au point de céder à la tentation de l'imiter en français; et en septembre il répondra à la critique de la *Nouvelle Héloïse* parue dans les *Litteratur-Briefe* par une défense à plus d'un égard remarquable. C'est là une partie importante de son œuvre, puisqu'il aborde la critique des mœurs et la politique et qu'il se laisse d'autre part entraîner assez loin sur le terrain littéraire pour qu'on y puisse voir comme une préface et un prélude de son *Aesthetica*. Mais avant de l'examiner, il convient de suivre le développement de ses idées dans sa correspondance. On y trouve, exprimées en un style moins prétentieux, les idées qu'il expose dans ses opuscules. On y saisit surtout les courants profonds dont les remous superficiels ne sont que les symptômes.

Ne nous laissons pas tromper par l'ordre que Hamann essaie de mettre dans ses études. Il a beau dresser un plan (III, 40) « consacrer quatre jours de la semaine aux langues orientales, le mercredi et le samedi au grec », et « lire à la tombée du jour, au moment d'allumer la lampe, quelques chapitres du Nouveau Testament avec les *Observations* de

Kypke », son travail n'en reste pas moins dans la dépendance de ses trouvailles de bibliophile. Il lit et il continuera de plus en plus de lire ce qui lui tombe sous la main [1].

Sa curiosité n'a pas de bornes. Il n'est rien qu'elle n'effleure. Hébreu, grec, arabe, il touche à tout [2]. On se rend compte du caractère de cet enthousiasme, on y démêle sans peine une bonne part de naïveté. Et un tel jugement ne nous interdit pas de reconnaître dans son agitation une nouvelle confirmation de la tendance fondamentale de son esprit à admettre que « tout se tient » et que « tout est dans tout ».

De plus en plus pourtant, à travers les savants commentaires et parmi les textes anciens on voit émerger dans ses lectures des titres moins sévères et des auteurs plus mondains. C'est le passage des *Lettres Hellénistiques* à la Défense de la *Nouvelle Héloïse* et de l'*Essai d'Aristobule* à l'*Aesthetica*. Hamann relit les poètes anglais, le poème de Somerville sur la Chasse, le poème de Dyer sur la laine. Rien, on le voit, de bien génial. Il ne fait pas encore la différence du petit au grand. Son goût n'est pas très sûr, et malgré son enthousiaste défense du génie, il n'est pas très exercé à le reconnaître. Mais il sent avec une singulière vivacité qu'après les Suisses et leur poète Klopstock, il y a encore fort à faire pour la littérature allemande. La supériorité des Anglais et des Français est telle qu'elle éclate même dans leurs poètes de second ou de troisième ordre [3]. Quant aux Suisses, leur mérite est sans doute d'avoir recommandé l'imitation des Anglais. Mais c'est là un mérite bien mince. D'abord « ils ne nous en donnent que l'écorce, et ne nous en peignent que la surface ».

1. Plus tard, ce deviendra une habitude pour ses amis sérieux et affairés de lui envoyer les livres qu'ils n'auront pas le temps de lire : Hamann sera le grand liseur de Kœnigsberg, on lui demandera son avis, sauf à n'en prendre que ce que l'on voudra bien.

2. Il a rapporté de son voyage en Courlande quelques livres imprimés à Venise dans une langue inconnue. Il n'aura de trêve avant de savoir que c'est de l'arménien (III, 41). Heureux encore si sur cette belle découverte il ne se lance dans des études arméniennes !

3. Ainsi le poème de Dyer est selon lui « un ouvrage original, un modèle comme nous autres Allemands n'en pouvons encore citer ».

Et puis « si l'on veut imiter d'une façon digne de l'homme, il faut créer, il faut être un potier comme Pygmalion, et amoureux de son œuvre ». Rien de plus étranger aux méthodes de l'analyse et du raisonnement que cette opération créatrice. Et le grand mérite des Anglais, même secondaires et médiocres, est là : « ils n'analysent pas, ils ne dissèquent pas » (III, 76).

Si le dégoût très prononcé de l'analyse raisonneuse, avec le goût correspondant pour la synthèse inconsciente, le sert à souhait, c'est ici surtout, dans le domaine de l'art et de la littérature. Il le rend clairvoyant. C'est ainsi qu'il prend parti pour la fable de La Fontaine contre la fable de Lessing. Il a lu les fables de Lessing en avril 1760, et comme son frère admire le jeune et brillant auteur, il s'empresse de le mettre en garde contre de pareilles séductions (III, 19-20). « Le fort et le faible de cet auteur, dit-il, c'est sa personnalité. » C'est une nature égoïste et sèche de logicien, de dialecticien, de lutteur. « Malheur à qui imite de pareils esprits. » Ce n'est pas du tout un auteur classique, ou de tout repos. C'est une nature trop vivante, trop particulière, trop individuelle, trop remuante aussi : la mèche est toujours près de la poudre. Quant à ses fables, on pourrait dire que tout s'y rapporte à lui-même, *de se ipso ad se ipsum*, comme dans le *Manuel* du fameux Antonin. Ses idées ne sont jamais qu'ingénieuses et au fond souvent fausses. Quand il blâme La Fontaine, sans le savoir il s'oppose à l'application de ses propres principes. Si La Fontaine est bavard, c'est qu'il « porte l'individualité d'une action jusqu'à l'intuition », c'est qu'il est un *conteur*, au vrai sens du mot, tandis que Lessing n'est qu'un miniaturiste. Même dans ses Préfaces, même quand il philosophe avec esprit, Lessing fatigue et ennuie bien plutôt qu'il n'instruit et ne plaît.

On voit bien qu'il y a là une antipathie profonde entre deux tempéraments hostiles et inconciliables. On se dispense d'un parallèle entre Lessing et Hamann ; ils sont en conflit sur tous les points. Ce n'est pas une année de différence entre l'âge de l'un et celui de l'autre qui suffit à faire de Lessing le porte-parole écouté et éloquent de leur commune génération, de Hamann l'annonciateur méprisé, méconnu, un peu redouté

parfois mais surtout raillé, boudeur et frondeur de la génération suivante.

Il s'entendrait bien mieux avec Diderot, « la plus allemande des têtes françaises », dont nous avons vu déjà l'éloge dans le *Supplément à Dangeuil* et dont il parle de nouveau, le 5 mai 1761 (III, 81-3), à propos de son théâtre. Il l'a lu dans la traduction que vient d'en publier Lessing. Lindner s'occupait alors d'écrire des pièces qu'il voulait faire jouer à ses élèves, ce qui fut plus tard l'occasion des *Cinq Pastorales*. Et Hamann recommande la lecture de la *Préface* de Diderot adressée à Grimm. « Il connaît les règles aussi bien que le meilleur de l'Ecole les saurait comprendre ou exposer, mais ce philosophe, comme un demi-mystique, dit que ce ne sont pas les règles qui nous doivent diriger et éclairer, mais un je ne sais quoi d'infiniment plus immédiat, intime, obscur et certain. » Et quand il ajoute : « Quel galimatias dans la bouche d'un philosophe », c'est tout comme le triomphe du croyant qui voit un mécréant amené à confesser sa foi.

Diderot pourtant, pas plus que Lessing ne le satisfait pleinement. Tous deux ont suivi « les feux-follets d'une fausse philosophie » (III, 82). Tous deux, à la suite du siècle, ont cherché l'original de la nature dans les Anciens, grecs et romains. Hamann qui reviendra, presque dans les mêmes termes, sur cette idée dans l'*Aesthetica in Nuce*, le dit ici déjà : Les Grecs et les Romains sont des citernes percées, et il y a « un abîme de la théorie des couleurs de Newton à celle de la lumière, » ou encore, « les opinions ne sont que les véhicules de la vérité, non la vérité même ». Il y a là une idolâtrie philosophique dont il est impossible pourtant de convaincre les contemporains.

En dépit de Diderot et de Lessing, malgré ses lectures de Möser (II, 4, 89) et des Anglais (III, 64), surtout de Milton et de Littleton (III, 90), il reste certain que la littérature du temps ne l'attire pas bien fort. Plutôt que les purs littérateurs, esthéticiens ou poètes, il goûte les grands remueurs d'idées [1]. Winckelmann, ce libre esprit, a toute son admiration, « ses *Pensées sur l'imitation des œuvres grecques dans la peinture et la sculpture* font le plus grand honneur au génie allemand » (III, 5) [1].

1. Bodmer et Klopstock sont loin de le satisfaire, et si l'on songe à l'engouement du public pour ce dernier, on saura gré à Hamann de ne pas s'y être laissé prendre. Sa foi ne l'aveuglait nullement. Il ne jugeait pas du mérite littéraire en dévot borné. Il ne pensait pas qu'il suffît de chanter le *Messie* pour être un grand poète ; outre que Klopstock doit tout ce qu'il a d'original, si l'on peut dire, à Milton (III, 108), quand il étudie Homère il n'arrive jamais à l'imiter que par les petits côtés, dans le détail (III, 6).

Outre qu'une activité exclusivement littéraire, comme celle du fameux bel-esprit Trescho, lui répugne et lui paraît indigne d'un homme sérieux, d'un esprit viril, il refuse d'aliéner une partie de son temps en le consacrant aux « belles-lettres [2] ». Il est en ce moment tout entier à ses chers loisirs. C'est le temps heureux où il peut dire de ses travaux : « Ces jeux d'enfant, Dieu me les a donnés pour que l'heure de son apparition ne me tarde pas trop. » Il considère que sa vraie vocation est d'assister son père malade (III, 28). Tout le reste est frivole, mais dans cette frivolité il y a des degrés, et le plus bas est occupé par la littérature.

Qu'est-ce donc qui va le faire sortir de cette réserve, de cette abstention, pour le mêler aux querelles littéraires et aux débats esthétiques de son temps ? C'est l'apparition de la *Nouvelle Héloïse*. Août et septembre 1761 sont consacrés au roman de Rousseau et à la critique qui en a paru dans les *Litteraturbriefe*. Le résultat en est les « *Idées Chimériques d'Abélard Virbius* ». Ayant commencé à esthétiser, il ne s'arrête pas en si bon chemin et complète, en décembre, cette première tentative par l'*Aesthetica in Nuce*, faisant

1. Et, tandis que cet ouvrage donne à Lessing l'occasion de tracer la limite, dans le *Laocoon*, entre les arts de la parole et ceux du dessin, Hamann, toujours jaloux de concilier et de confondre le plus de choses qu'il se peut en une seule, juge que « toutes les observations de Winckelmann sur la peinture et la sculpture sont exactes encore quand on les applique à la poésie et aux autres arts » (III, 6).

2. Quand son ami Lauson se met à diriger une petite revue, *Caroline*, il n'y collabore pas. Il se hâte aussi de mettre un terme à ses rapports avec le *Kœnigsberger Intelligenz-Blatt* où il a publié l'*Essai d'Aristobule*, dès qu'il craint de trop y engager sa liberté.

succéder à leur application concrète l'exposé abstrait de ses idées[1].

Il est également enthousiaste de la *Nouvelle Héloïse* et de son auteur[1]. Il distingue dans la première partie la prédominance du goût italien ; c'est le ton propre au roman, « un fanatisme des sens, une mobilité des passions, un étrange amalgame de tous les genres de l'*esprit,* métal de Corinthe où la grandeur romaine s'est fondue, telles sont peut-être les beautés caractéristiques du roman ». La deuxième partie joint à toute la force du jugement toute la finesse de la bienséance française[2]. Enfin, la troisième partie s'élève à la hauteur du goût anglais. On voit en gros ce qu'il veut dire par ces qualificatifs. — Ce qui étonne davantage, c'est la manière dont il parle de l'auteur. Il l'admire de savoir passer avec aisance d'un ton à un autre, de savoir tirer parti également de ses forces et de ses faiblesses, en faisant servir celles-ci à la beauté de l'ensemble. Enfin, il admire l'habileté, l'effort rationnel et conscient, tout ce qui lui est étranger, tout ce qui est de l'art plus que de la poésie, du talent plutôt que du génie[3].

Le génie pourtant, il ne songe pas à le contester à Rousseau. Son admiration, si on la compare à celle qu'il avait

1. Lettre à Lindner, 23 août 1761. III, 94-104.

2. Il n'en dit pas plus, mais, comme pour se faire mieux entendre, par contraste, il reproche à Muralt dans ses *Lettres sur les Français et sur les Anglais* de penser bassement, de manquer de tact et d'ampleur, et enfin de parler en vrai Suisse qu'il est. Quand, oubliant l'humaniste pour le croyant, on nous représente Hamann comme une sorte de mangeur de Français, on lui fait tort ; ses fautes de goût, sa rusticité pour ainsi dire, son sérieux moral, rien ne pouvait le rendre aveugle aux mérites de la civilisation française.

3. Ses expressions sont encore souvent maladroites et, comme il arrive aux idées des autodidactes, les siennes sont encore trop mêlées d'idées étrangères, pour qu'il puisse les exprimer avec toute la netteté qu'on aimerait leur voir. Son vocabulaire esthétique n'est pas encore indépendant et formé, son langage ne diffère pas essentiellement ici de celui de Mendelssohn par exemple. A cet égard, l'*Aesthetica in Nuce* marquera un progrès sur cette première ébauche. Il faudra tenir compte de ces jugements toutefois et de la façon encore gauche dont il les formule, quand il s'agira d'aborder l'*Aesthetica* et de définir le génie suivant l'idée qu'il s'en faisait.

pour Diderot, est presque sans bornes. Rousseau lui paraît d'autre part aussi supérieur à Richardson par sa morale que par sa conception plus profonde et l'application plus heureuse et plus habile qu'il fait des « règles de l'art ». Il faut pour l'apprécier un critique de force peu commune, tandis que Richardson plaît aisément au grand nombre. C'est un remarquable escrimeur que Rousseau ; il rivalise avec les plus habiles dans leur art. Quant à l'homme « pour répandre tant de feu dans ses écrits, sans doute il ne peut perdre beaucoup de temps en société ; il doit vivre en misanthrope s'il veut rendre service aux hommes par la connaissance du cœur humain qu'il a acquise grâce à ses excès et à ceux des autres. » Ne dirait-on pas qu'il a déjà lu les *Confessions ?* Mais si l'on veut s'expliquer cette manière d'anticipation et de prophétie, que l'on songe simplement qu'il a écrit les siennes, et qu'il se plaît à interpréter Rousseau par lui-même. Cet excès d'interprétation, s'il est audacieux, est d'une audace heureuse[1]. Rousseau le séduit encore par ses attaques contre la morale du despotisme éclairé et de l'utilitarisme, et ici Hamann cite en français « cette morale criminelle et servile, cette mutuelle tolérance aux dépens d'un maître qu'un méchant valet ne manque jamais de prêcher aux bons sous l'air d'une maxime de charité ». Rousseau n'est, dans ce roman du moins, ni un politique ni un économiste, première raison pour Hamann de l'aimer ; Rousseau n'a jamais mieux parlé le langage de la prédestination, mettant en rapport direct avec leur maître, avec leur Dieu ceux qui par prédestination sont *bons ;* nouvelle raison qui attire Hamann vers lui.

Or, ce chef-d'œuvre qu'il vient d'analyser avec tant d'admiration et d'amour, voici que les *Litteraturbriefe* le déchi-

1. C'est à ce passage de la lettre que correspond, dans les *Idées chimériques* celui où se trouve l'expression fameuse de *la connaissance de soi-même, cette descente aux enfers,* expression singulièrement forte par laquelle il caractérise la manière dont il est descendu dans les profondeurs de son propre cœur et de la nature humaine. On y reconnaît cet approfondissement de l'âme et de la psychologie qui devait avoir pour premier effet d'enrichir la littérature d'un nouveau domaine.

rent. Si l'on dit, en effet, que Saint-Preux est un sot, que mylord Edouard n'est pas un Anglais, que Julie ne mérite pas plus d'être aimée qu'admirée, et si l'on sacrifie enfin tous ces personnages intéressants à celui de Wolmar; si l'on reproche à Rousseau d'ignorer le langage des passions et de s'en forger un à coup d'hyperboles et d'exclamations, on ne voit pas qu'il reste grand'chose de l'ouvrage. En admettant même l'exactitude de ses descriptions, le critique berlinois niait la vraisemblance du récit de Rousseau, contestait ce principe que tout pour la littérature fût digne d'imitation, reprochait à Rousseau l'ignorance des lois du genre. On ne peut s'empêcher de penser qu'en haine de ce qu'ils pressentent dans Rousseau de révolutionnaire et de perturbateur, les amis de Lessing sont revenus dans leur critique à la manière étroite et sèche qu'ils condamnaient dans leurs prédécesseurs, dans Gottsched par exemple. On ne tiendra donc pas rigueur à Hamann d'être resté, dans sa défense, insensible aux défauts de Rousseau ; s'il ne les a pas mentionnés, c'est sans doute et d'abord qu'il ne les a pas sentis [1]. Mais dans sa réplique aux *Litteraturbriefe*, il fait plus que défendre un homme et une œuvre ; sans s'en douter, il écrit le manifeste d'une école ; sans malice aucune, en toute innocence, contre Mendelssohn et les siens, il fait figure de chef d'école, de propagateur tout au moins et de défenseur d'une esthétique nouvelle [2]. Hamann, dans cet

1. L'insupportable jargon sentimental du *Père de famille* ne l'avait pas rebuté ; comment s'étonner qu'il fût ravi de celui de la *Nouvelle Héloïse?*

2. *Idées chimériques*, c'est le titre que le Nouvelliste de Hambourg avait proposé pour les *Mémoires socratiques* (II, 60). Hamann l'accepte, le reprend à son compte, quand il réimprime la Réponse d'Abélard dans les *Croisades du Philologue*. C'est Abélard Virbius, en effet, Abélard ressuscité qui répondra aux critiques de la *Nouvelle Héloïse*. Parues d'abord en brochure, puis reproduites dans les *Litteraturbriefe*, les *Idées chimériques* paraissent en troisième édition dans les *Croisades du Philologue*. Une épigraphe empruntée à Catulle conseille au *Nouvelliste de Hambourg* (Maruccinus Asinius) de s'en tenir à l'opinion de son compère Pollion (le *Correspondant de Hambourg*), car Veranius et Fabullus (Lessing et Mendelssohn) ont fait un beau cadeau à Hamann en jugeant favorablement les *Mémoires socratiques*. Nous adoptons l'interprétation de Gildemeister, I, 341, confirmée par Unger, II, 942).

opuscule, se contentera d'opposer aux « raisons suffisantes » du critique berlinois quelques observations, des doutes, des questions, des suppositions, des idées (II, 187-190).

Voici la première. Mendelssohn ne reconnaissait pas à Rousseau l'art du dialogue. C'est à cette occasion, je pense, que Hamann, transportant le débat de la critique à l'esthétique, demande s'il n'y a pas une différence caractéristique entre le roman et le drame, le « genre narratif » et le « genre dialogué », et si cette différence ne serait pas apparente déjà dans le choix du sujet et des personnages (II, 190). On le voit, il n'insiste tant sur la séparation des genres que pour mieux et plus impérieusement exiger la cohérence, la solidarité parfaite entre toutes les parties d'une œuvre. Il y a des sujets de drame et des sujets de roman, des personnages de comédie ou de tragédie et des personnages de romans ; un premier choix entre l'un et l'autre genre, l'un et l'autre groupe de sujets et de personnages détermine, entraîne et emporte tout le reste.

« Pourquoi, demande-t-il alors, pourquoi cette préférence si marquée chez les amis de Lessing pour la scène et le drame ? » et la pensée de Hamann, par une déviation, aussitôt aborde une question qu'il ne pose pas nettement, qu'il ne formule pas mais qu'il a dû concevoir, ne fût-ce qu'obscurément, puisque par cette ingénieuse et malicieuse maxime qu' « une morale taillée surtout en vue de la scène trouve le plus de succès auprès des Pharisiens de la vertu », il y répond (II, 191).

En s'attaquant, comme il le fait ensuite, au principe de la vraisemblance (II, 191-2), c'est tout un pan de mur de la citadelle classique qu'il essaie d'abattre ; la brèche faite, la voie est ouverte à un romantisme en grande partie naturaliste, comme celui du *Sturm und Drang*. — Le principe de la vraisemblance découpe dans la nature, dans la réalité un domaine qu'il réserve à l'art, domaine délimité par la raison

On le voit, par plus d'un trait, encore que d'une singulière façon, cet ouvrage se rattache au précédent et le complète : Hamann aime à établir ainsi, fût-ce au moyen de jeux de mots et d'allusions obscures, un rapport entre les différents stades de sa carrière littéraire (II, 185-6).

humaine qui y peut jouer à l'aise. Il exclut et interdit à l'art toute autre région où la raison n'est pas assez sûrement établie. Le vraisemblable n'est autre chose que la partie du réel qui est assimilée, annexée à la raison. La définition du vraisemblable participe donc, aux yeux de Hamann, de tout l'arbitraire de la raison. « On en a fait un tel abus dans le traitement de l'histoire que notre postérité aura sans doute plus à se plaindre de l'esprit grec (ou infidèle, *ingenium graium*) que de l'élégance (*os rotundum*) du plus éclairé des siècles postérieurs à la naissance de Jésus-Christ. » S'insurgeant au nom du vrai contre le vraisemblable, au principe de vraisemblance il préfère celui d'un Ancien qui, par un paradoxe et une inversion anti-rationaliste, renversant les rôles du vrai et du vraisemblable, soumettant celui-ci à celui-là, disait : *Incredibile sed verum*. On en pourrait déduire sans doute que l'authenticité d'une histoire doit s'accompagner de quelque invraisemblance et la belle poésie, de quelque vraisemblance esthétique. Ce serait une façon nouvelle et paradoxale de présenter et de défendre le principe de vraisemblance dans l'art, tout en confondant les historiens qui, au nom de ce même principe, refusent d'admettre les miracles. Si l'on exige de la fiction qu'elle soit vraisemblable, qu'on en dispense du moins la réalité.

Hamann se laisse entraîner par l'association des idées, par son humeur paradoxale, par l'invention qui lui vient au courant de la plume. L'idée lui a glissé entre les mains au moment où il semblait la tenir plus solidement, il n'a pu résister à la tentation d'édifier une ingénieuse et minuscule apologétique dans un ouvrage où il paraîtrait que l'on n'en eût que faire. Ne désespérons pas pourtant de retrouver cette idée, puisque sa défense des passions, par la manière dont il la présente, n'est autre chose que l'élargissement de cette étroite enclave que, sous le nom de vraisemblable on voudrait réserver à l'art. Mendelssohn ayant relevé le langage ampoulé que Saint-Preux, philosophe amoureux, prête à sa passion, Hamann argumente plaisamment *ad hominem*. Sans doute, un philosophe amoureux sera toujours un personnage comique, à nos yeux, — « jusqu'au jour où notre tour viendra, à vous ou à moi, d'éprouver en nous-mêmes ce que depuis longtemps la Muse nous prophétise, à savoir que l'amour comme la mort établit l'égalité entre les philosophes et les idiots ». Ce jour où le cœur glacé dont parlait Mendelssohn connaîtrait un printemps fleuri, « si la femme aimée trouvait ce langage touchant, qui donc hésiterait à tenir un langage violent ou extravagant ? Et pourquoi aurait-on honte de s'assurer par des hyperboles et des exclamations un bonheur dont la jouissance ni l'intelligence même ne s'acquièrent par des explications ni par des déductions ? Et ne faut-il pas dans les prêches moraux, dans les subtilités amoureuses [1] autant d'imagination, féconde, inépuisable que pour imaginer des situations ? » (II, 195).

Cette défense anonyme, lointaine, ignorée de Jean-Jacques, cette polémique qui se livre à son sujet entre Kœnigsberg et Berlin offre moins d'intérêt à l'étude des révolutions du goût littéraire qu'à celle des deux mouvements parallèles, le sentimentalisme en France, le *Sturm und Drang* en Allemagne, tous deux dirigés contre la philosophie régnante des lumières. Plutôt que d'avoir pris la défense envers et contre tous d'une œuvre particulière, le mérite de Hamann — si en pareille matière il en peut être question — est bien plutôt d'avoir réalisé un moment cette naturelle alliance, compris ce parallélisme des deux formes de la révolte psychologique et doctrinale des sentiments et des passions contre un rationalisme étroit. Il a vu dans le citoyen de Genève un allié contre leurs communs ennemis. Son originalité serait d'ailleurs médiocre s'il n'était que le père inconnu du *Sturm und Drang*. Il y a en lui bien davantage. Mais c'est bien en cette qualité-là qu'il apparaît ici, et dans l'exposé de cette polémique, pour en faire ressortir le caractère principal, il n'est guère besoin de le considérer que de ce point de vue.

A cet égard, rien n'est plus frappant que la manière dont, après avoir présenté ses quelques objections, il se retourne brusquement contre Mendelssohn, non plus pour le critiquer en détail mais pour lui contester tout droit à la critique et à la législation du Parnasse. « Quel est donc le Moïse de l'esthétique qui se permet de prescrire aux citoyens d'un État

1. Expressions de Mendelssohn.

libre de faibles et misérables lois ? » (II, 196-7). Ce n'est plus le langage d'un confrère qui serait un complice ; il y a de l'humour, sans doute et il n'y a pas de mauvaise humeur, mais c'est bien là, selon l'expression qu'il a employée en écrivant à Kant, un accusateur et un contradicteur qui se dresse. « Quel est celui qui se permet de dire : Tu ne toucheras pas à cela, tu ne goûteras pas à ceci, tu ne t'empareras pas de cette autre chose, la nature est pleine de choses impures même parmi les vraisemblables, et trop basses pour qu'on les imite : gardez-vous de les désirer ? »

Hamann s'expliquera là-dessus dans l'*Aesthetica in Nuce* avec plus de finesse et d'artifice littéraire ; mais il ne saurait s'exprimer avec plus de chaleur. Car il renverse ainsi toutes les barrières et dissipe tous les scrupules. Toute la nature lui étant ouverte, étant pour ainsi dire sanctifiée — puisque la raison secrète, on le sent bien, de cette extrême tolérance est dans la foi de Hamann au caractère divin de la nature et à sa valeur de document divin et de révélation, — le poète, le romancier est libre désormais de choisir n'importe quel sujet sans tenir compte d'aucune esthétique ni d'aucun juge qui interviendrait entre lui et son œuvre. Et quand il ajoute : « Si l'on nous impose autant de difficultés, que nous soyons original ou que nous devenions de bons modèles, que pense-t-on faire de nous que des mulets ? » (II, 197), d'abord Hamann ne plaide plus seulement pour Rousseau mais pour lui-même et pour les poètes allemands, et d'autre part son insurrection contre la critique est si violente qu'il dépasse le point de vue qu'il avait adopté dans sa lettre à Lindner pour faire valoir les mérites et les « beautés » du roman de Rousseau. Avait-on raison de dire que ses expressions trahissent sa pensée, que ce grand liseur, cet esprit paresseux, ne sait pas résister à la pente, qu'il n'en a que trop, selon l'aveu qu'il en a fait dans l'*Elégie*, à adopter les idées qu'on lui présente, bien plus à adopter pour des idées originales un tissu traditionnel de paroles et de phrases ? C'est au cours du même opuscule que peu à peu sa pensée se dégage de tout ce fatras emprunté à des lectures hâtives, accumulé par une mémoire trop complaisante et qui s'impose à lui sitôt qu'il prend la plume. Il est bien ici le *philologue*, en ce sens surtout que les mots prennent à ses yeux une valeur absolue de formules dont il a grand'peine à les dépouiller. Il est tour à tour philologue et misologue, selon qu'il cède et s'abandonne à sa douce manie ou qu'il y résiste. Son langage est ainsi hétéroclite et contradictoire, singulièrement mêlé de vieux, de très vieux et de nouveau ; sa pensée non plus n'est pas à l'abri de ce reproche, cachée, obscurcie qu'elle est par les débris errants de toutes sortes de philosophies, quoique le fond en apparaisse souvent et assez clairement alors pour qu'il soit impossible de la méconnaître.

La stérilité de l' « esthétique » rationaliste ne pouvait être plus hardiment proclamée ; la nocivité même en a été indiquée. Quel était donc le vice radical de cette philosophie et de cette littérature ? C'est ainsi que devait se poser le problème pour Hamann. Et sa réponse fut : l'abus de la logique, l'insuffisance, l'absence de la psychologie, de l'expérience de l'âme. Il ne s'agit évidemment pas de cette psychologie, elle-même radicalement viciée et stérile, des écoles et des manuels. Il s'agit, une fois de plus, de cette connaissance de soi, de cette science socratique et chrétienne qui est la forme la plus pure, la plus sublimée et la plus condensée en quelque sorte, le résultat le plus net de l'expérience totale et de la vie. C'est elle qui a inspiré les grandes littératures modernes, tant française qu'anglaise ; c'est elle et ce n'est pas Aristote qui a formé Corneille, c'est elle et ce n'est pas Boileau qui a formé Racine, c'est elle et ce n'est pas la pratique du théâtre qui a inspiré Shakespeare. Cette psychologie vivante, cette vivisection du moi individuel et social, c'est elle qu'il s'agit de rétablir, et de restaurer, et cela, en Allemagne, ce ne sont ni Gottsched ni les Suisses ni Lessing qui l'ont fait. Or, si avant lui les grands réformateurs de la littérature allemande ont été ceux précisément que l'on vient de nommer, n'est-il pas évident que le grand mérite de cette découverte, de cette restauration revient à Hamann, qui dès 1761 écrit que « toute la thaumaturgie esthétique est incapable de tenir lieu du moindre sentiment immédiat ; seule la connaissance de soi, cette descente aux enfers, nous ouvre le chemin de l'apothéose » (II, 193). Formule merveilleusement riche et synthétique ! Elle annonce déjà les autres, si éclatantes, de l'*Aesthetica in Nuce*.

Mais, rapprocher ainsi la psychologie esthétique de Hamann de celle des classiques, qu'est-ce à dire ? On n'a pu s'y tromper un instant, ce n'est pas à dire que Hamann soit un classique. Mais encore doit-il y avoir une différence notable, assignable entre lui et les classiques, une limite, telle chose enfin par quoi sa formule soit nettement caractérisée. Sans doute, et on peut montrer facilement qu'elle est aussi romantique de sens que de style, de pensée que d'allure et de fait que d'aspect.

Tout d'abord, si le psychologisme classique est, de par sa nature même de psychologisme, nécessairement, pour commencer, individuel, il le reste le moins longtemps possible et tend à devenir social, et de subjectif qu'il ne saurait manquer d'être à l'origine, de plus en plus objectif. De là, sa souplesse infinie, sa plasticité et quelquefois aussi son peu de profondeur : il est trop léger, il se glisse trop facilement dans tous les moules, il épouse trop bien tous les contours, il s'insinue en mille simulacres, joue trop de rôles et figure trop de personnages pour ne pas s'user à la longue, parfois assez vite et ne plus paraître que superficiel. Tels sont l'origine, le développement et la décadence du psychologisme classique. Il en va tout autrement du psychologisme de Hamann, chrétien et romantique. Celui-ci manque de souplesse, il est prodigieusement, monstrueusement lyrique, c'est-à-dire qu'il ne sort pas de la phase subjective, qu'il répugne à prendre forme, qu'il se creuse un lit de plus en plus profond au lieu d'en changer ou de s'étendre en débordant. Sa tendance est à la profondeur, il le prétend du moins, il s'en flatte et parfois il se flatte et se fait illusion, puisque enfin, l'âme humaine n'étant pas tout en grottes, en souterrains et en abîmes, on risque, à vouloir y plonger, de substituer le fantastique et l'imaginaire au vrai. La fausse profondeur, tel est l'écueil du psychologisme romantique, de même que le manque de profondeur était le danger et la décadence du psychologisme classique. Tandis que celui-ci atténue les couleurs et voudrait les réduire aux nuances, celui-là les exagère, il craint toujours de rester en deçà du but et il risque ainsi de le dépasser. Ni la « descente aux enfers » ni l' « apothéose » ne sont évidemment des locutions familières du psychologisme classique.

C'est ainsi que Hamann est porté, par la violence même de sa sensation, à la violence du langage et, par le réalisme cru de l'imagination, à celui du style. « Si notre raison a chair et sang et en a besoin, comment donc les interdirait-on aux passions ? Comment voulez-vous », demande Hamann à Mendelssohn, se rappellant qu'il s'agit entre eux de la *Nouvelle Héloïse*, « comment voulez-vous circoncire le premier-né des mouvements de l'âme humaine ? Peux-tu jouer avec lui comme avec un oiseau et peux-tu le soumettre à des règles ? Ne voyez-vous pas », poursuit-il en faisant un singulier mélange d'images, « que vous ruinez tous les phares qui devraient vous servir de fil conducteur ? » (II, 198).

On le voit, dans toutes les parties dont elle se compose, cette apologie est fondée sur l'idée de nature. Hamann oppose d'abord « la nature » à la « belle nature » que Mendelssohn, à la suite des classiques et esthéticiens français, même quand il ne la nommait pas, avait en vue. Puis, qu'il s'agisse du style, des passions, des caractères, sa réponse est toujours que tout se trouve dans la Nature. Au moyen du vraisemblable, on essayait de découper la Nature, de distinguer deux catégories ou compartiments, et d'interdire l'un, l'invraisemblable, à l'artiste. Ce principe est odieux au croyant à cause de l'emploi qu'on en fait contre les miracles. Il est antipathique aussi à la manière qui est propre à Hamann de sentir et de comprendre des ensembles, par des vues d'ensemble, dans le sens de l'organique. Il le repousse donc, il abolit, au profit de la nature prise dans son ensemble, toute barrière. Le résultat est un naturalisme absolu. Tout se justifie puisque tout est dans la nature.

Or, il est bien certain que ce n'est pas ici la forme définitive de la pensée de Hamann ; mais on voudrait que ceux-là y aient été plus attentifs qui ont défini Hamann un « surnaturaliste ». Il oppose en somme assez habilement la Nature à la Raison. Qu'opposera-t-il à la Nature quand la Raison la prendra à son service, la revêtira de sa livrée pour ainsi dire, j'entends lorsque, de purement rationaliste qu'elle était, la philosophie du siècle se fera naturaliste ? Ce grand changement se fait précisément entre 1760 et 1770, de sorte que l'orientation définitive de la pensée de Hamann en sera con-

temporaine. On verra donc comme il a su répondre à notre question et ce qu'il a opposé à son ennemie, la philosophie du siècle, sous son nouveau déguisement.

Quoi qu'il en soit, cette polémique est instructive à plus d'un égard. Elle nous montre d'abord la résistance très sérieuse que trouvait Rousseau, le vrai Rousseau, non plus le vague théoricien et encyclopédiste des premiers *Traités*, près des rationalistes berlinois. D'autre part, c'est à ce propos, c'est sur cet incident, peut-on dire, que se distingue pour la première fois de l'école de Berlin l'école de Kœnigsberg d'où sortira Herder.

CHAPITRE V

PRÉLUDES A « L'*AESTHETICA* » (*Suite*) RÉPLIQUE DE *FULBERT KULM* HAMANN INVITÉ A COLLABORER AUX « LITTERATURBRIEFE »

Mendelssohn prit la chose en bonne part. Il connaissait Hamann. Il reconnaît la manière et le style des *Mémoires socratiques* et dans ses lettres 192 et 193 des 22 et 29 octobre 1761 (Mend. Werke, IV^{II}, 311-323), d'abord il reproduit les *Idées Chimériques;* il répond ensuite sous le nom de Fulbert Kulm[1]. C'est en février 1762 seulement que Nicolaï, libraire, éditeur et directeur, envoie à Hamann la réponse des *Litteraturbriefe*. Et c'est pour celui-ci une bonne surprise. Aussitôt il en écrit longuement à Lindner (III, 119-123), et le même jour à Mendelssohn lui-même (III, 123-128).

C'est avec une certaine satisfaction de vanité qu'il se voit invité par Mendelssohn à sacrifier plus souvent aux Muses. Fulbert Kulm ne le satisfait pas d'ailleurs complètement. « Il aurait pu mieux s'acquitter de son affaire. » Il a répondu à ses questions en les évitant. Pourtant, son impression

1. Le nom de Fulbert est une allusion à celui d'Abélard; Fulbert est le cruel et malicieux chanoine qui joua un si mauvais tour à Abélard pour le punir d'avoir séduit sa nièce Héloïse. Hamann qui met un vrai génie à déchiffrer les charades et les rébus est tout heureux d'avoir compris le nom de Kulm, composé de K, le chiffre dont Mendelssohn usait dans les *Litteraturbriefe*, et des initiales de Lessing et de Mendelssohn (III, 121).

dominante est favorable : il a fait « une nouvelle rentrée dans la littérature [1]. »

La réponse de Fulbert Kulm avait de quoi le flatter dans sa vanité d'auteur. Mendelssohn devinait dans l'auteur des *Idées Chimériques* celui des *Mémoires Socratiques*, « ne connaissant aucun écrivain allemand qui sût combiner un tel humour (*Laune*) et un style si ferme et si savoureux (*Körnig*), riche à la fois d'images et de formules ». Mais peut-être Mendelssohn a-t-il trop vu l'ironie, la bonne plaisanterie, la farce et dirait-on aujourd'hui, la mystification. Il ne s'est pas montré assez attentif au côté sérieux sur lequel nous avons insisté à dessein. Trop convaincu de l'excellence de ses principes pour admettre qu'on en pût douter, il n'a pas reconnu en Hamann « l'accusateur et le contradicteur ». Bien qu'il se plaise à se dissimuler sous toutes sortes de prête-noms, Hamann se garde au fond d'oublier le rôle qu'il s'est attribué dans sa fameuse lettre à Kant. Il y avait de la part de Mendelssohn autant de politique peut-être et de finesse que d'élégance à ne pas vouloir lui répondre et à ne pas attacher trop d'importance aux chimériques idées du chimérique auteur [2].

Mendelssohn maintient contre son critique le jugement qu'il a porté sur la *Nouvelle Héloïse*. Si Rousseau est un philosophe, son héros du moins, le nouvel Abélard, l'Abélard suisse, ne l'est pas du tout. Mendelssohn aborde ce qu'il appelle « la question décisive » posée par Hamann. Est-ce la question du vraisemblable en art et du rapport de l'art à la nature? Nullement! C'est, pour Mendelssohn, le rapport du drame au roman. Il ne consent pas à adopter le point de vue de Hamann, et, quand celui-ci se demande si Rousseau n'a pas eu une conception plus profonde de la vraie nature du roman, Mendelssohn crie au galimatias et refuse d'entrer à sa suite dans de pareilles considérations. Apparemment, il les juge trop métaphysiques et abstraites. Son esthétique est plus empirique. En critique, il lui est permis d'être esprit fort et de ne pas s'en laisser imposer par la magie noire des auteurs. Il ne peut en croire que ses impressions. Si l'auteur n'a su s'emparer de lui par ce côté-là, on ne peut lui en vouloir de rester froid et incrédule. — On le voit, c'est le subjectivisme impressionniste dont Hamann avait saisi le rapport avec l'apriorisme rationaliste et qu'il avait blâmé dans Mendelssohn. Il avait fait appel à la nature comme à quelque chose d'objectif, pour l'opposer au subjectivisme élégant, mondain et volontairement frivole du critique berlinois.

On chercherait en vain dans la réponse de Mendelssohn un mot de la fameuse descente aux enfers, seule formule pourtant qu'il eût dû retenir des *Idées Chimériques* s'il eût voulu leur opposer quelque argument sérieux.

Mendelssohn prend maintenant la liberté de questionner à son tour. Pourquoi Hamann ne sacrifie-t-il pas plus souvent aux Muses, et pourquoi s'attache-t-il à ce style dont les beautés n'apparaissent qu'au microscope? La flatterie délicate se mêle à la critique en proportions à peu près égales. Et pour finir il le prie de ne pas s'offenser non plus d'un langage impératif de législateur qui est devenu comme la seconde nature des auteurs des *Litteraturbriefe*.

Cette réplique de Fulbert Kulm ne pouvait donc irriter bien profondément Hamann. Et sa lettre à Mendelssohn du 11 février 1762 est aimable. « Vous avez raison, lui dit-il, mon cher Moïse, de me considérer comme votre ami et d'en croire les pressentiments du cœur plutôt que les mirages de l'esprit » (III, 124). Il avoue pourtant que par une faiblesse

1. Et quand on cite aussi complaisamment ce que les autres disent de vous, c'est qu'on n'en est pas trop mécontent d'abord, qu'on en est presque flatté, et d'autre part, c'est que, pour détaché que l'on soit du monde, on ne l'est pas encore de la vanité littéraire. Si l'on pouvait en douter, cette lettre du 11 février 1762 suffirait à prouver combien Hamann est resté littérateur et artiste et par suite vaniteux, d'une honnête vanité d'auteur.

2. Il imite assez heureusement la manière de Hamann en s'arrêtant aux détails pour en tirer des conclusions d'une portée inattendue. Hamann lui reprochait de faire de Rousseau un philosophe. Pourquoi ce reproche? « Ne l'a-t-on pas vu jouer avec la philosophie le *Misanthrope* de Molière? il faisait Alceste, elle, Célimène ; il se déclarait, elle jouait l'indifférence ; il devenait amer et blâmait ses mœurs, elle en riait ; il s'emportait enfin contre elle, ses amours, ses amants et le monde entier, et au fond de son cœur l'amour brûlait encore » (*Mend. Werke*, IV², 319). Le morceau est bien venu, et Hamann n'aurait guère su le faire si leste, sa plume n'avait pas cette légèreté et ce sujet l'eût médiocrement inspiré. Il y avait là matière pour Fulbert Kulm à un facile triomphe sur Abélard Virbius.

bien humaine il est tenté parfois de sacrifier à ses idées l'amitié de bons amis en Apollon, comme Moïse le philosophe et Lessing son prophète. Il y a, dans la critique qu'il fait de Fulbert Kulm, à la fois certains ménagements, une franchise appréciable, une cordialité et une fierté aussi qui lui donne comme une allure dégagée et indifférente. Il va heurter de front le principe même de la critique de Mendelssohn, cet apriorisme rationaliste ou impressioniste dont le philosophe Berlinois se réclamait quand il revendiquait en sa qualité de critique le droit d'être « esprit fort ». « En qualité d'Israélite », continue Hamann en le parodiant, « j'aurais le droit de jouer à l'infanticide comme Abraham et au tyran comme Jacob » (III, 126). Quelle cruauté! et d'autant plus grande qu'elle prétend démontrer et prouver. « Quels sont », demande-t-il encore « quels sont les sacrifices les plus cruels, ceux qui se font au nom de la démonstration ou ceux qui se font en manière de paraboles? » Voilà le critique comparé non plus au législateur mais au sacrificateur. Et en effet, Fulbert devait être armé tout au moins de ciseaux. Hamann revient d'ailleurs bientôt à l'image traditionnelle de la législation du Parnasse. Est-ce une monarchie ou une aristocratie que le Parnasse? « La démonstration est le despotisme d'Apollon; la parabole rappelle l'aristocratie des Muses. Anacréon le pécheur, Anacréon le sage ne refusera pas le gouvernement de neuf vierges » (III, 124). Hamann ne tient pas à poursuivre cette polémique; le public en rirait. Aussi bien n'est-ce pas à lui qu'il s'adresse, et c'est à la postérité qu'il fait appel, lui laissant le soin de répondre aux critiques de Fulbert Kulm. Il « plante des lignes et des phrases dont la croissance dépend du soleil, du terrain et du temps ».

Enfin, il en vient à l'invitation de Mendelssohn. Hamann s'excuse de sa paresse. S'il se cache, d'autre part, ce n'est pas qu'il soit méchant, c'est qu'il est peureux. Il a peur de lui-même, de ses quelques lecteurs, des critiques enfin comme Fulbert Kulm qui vont trop vite en besogne [1]. Il l'assure encore une fois de sa véritable amitié : « Je vous ai aimé, cher ami, dès la première heure que nous fîmes par hasard connaissance, aimé sans hésitation. » Par une plaisanterie biblique, il signe en déclarant qu'il ne s'appelle pas Mardochée. Car il est un auteur clandestin qui se cache du public : « Ma Muse au vêtement sali vient d'Edom, et foule seule le pressoir [1]. »

A quoi pensait Mendelssohn quand il invitait Hamann à écrire davantage? Sa réponse (III, 129-131) du 2 mars 1762 va nous l'apprendre. Il commence par citer ce vers du *Misanthrope :* « Moi votre ami? rayez cela de vos papiers! » L'éditeur des *Litteraturbriefe* a traité Hamann d'ami, pour entendre ce qu'il répondrait. Ç'a été une ruse de guerre. Hamann s'y est laissé prendre, et il ne lui reste plus qu'à « entrer au service » des *Litteraturbriefe*. Mendelssohn lui fait donc très nettement la proposition de collaborer à sa revue. Lessing l'a quittée, et ils ne sont plus que trois à rédiger l'important organe critique [2].

Voici donc Hamann une fois de plus tenté. Et ce n'est pas un négociant de Riga, c'est un des critiques les plus fameux d'Allemagne qui a reconnu son talent, qui le traite en pair et lui offre la succession de l'homme de génie le plus incontestable qui se soit révélé jusqu'alors dans la littérature allemande. Il ne lui imposait aucune condition. Si vraiment Hamann voulait exercer une influence, jouer un rôle, se dresser

1. A cette occasion, il annonce à son ami la publication très prochaine des *Croisades du Philologue* et en particulier de l'*Aesthetica in Nuce*, rhapsodie qui doit intéresser Mendelssohn de plus près, puisqu'elle est une suite aux *Idées chimériques*.

1. Ce début du chapitre LXIII d'Isaïe a été traduit par Mendelssohn en 1757 dans son premier article sur le livre de Lowth *de Sacra poësi Ebræorum* (Werke IV¹, p. 180). Hamann emploie ici les expressions et cite d'après la traduction de Mendelssohn.

2. L'idée de remplacer Lessing par Hamann était sans doute de Mendelssohn lui-même. Dans les lettres qu'il écrit à Abbt, il professe pour lui tout autant sinon plus d'admiration que dans ce qu'il imprime. S'il reproduit les *Idées Chimériques*, c'est pour l'ornement de sa revue. Et Abbt serait charmé d'avoir Hamann pour collaborateur. « Il y a en effet, remarque-t-il avec naïveté, dans une lettre de Hamann assez d'idées pour en remplir dix. S'il n'en écrit une que quatre fois par an, nous n'aurons qu'à l'analyser et pourrons, en nous y prenant bien, la servir dix fois de suite » (Abbt's *Schriften*, III, 95).

en accusateur de son siècle, l'occasion n'était-elle pas bien belle? N'est-ce pas le métier de critique qui, plus libre que les autres, merveilleusement indépendant, convenait également à son talent et à la poursuite, à la mise en œuvre de son « plan »? N'est-ce pas là aussi qu'il aurait trouvé le meilleur emploi de son érudition hétéroclite, du génie spécial qu'il avait pour les aventureuses associations d'idées? Les critiques, et précisément ceux de Berlin, quoique gentils et juifs pour la plupart, n'étaient-ils pas jusqu'alors les seuls qui se fussent occupés intelligemment de ses ouvrages et qui les eussent appréciés avec sympathie?

Or, il refuse, ou du moins s'il hésite, ses hésitations, somme toute, équivalent à un refus. Sans doute, quand l'offre lui est faite il est malade, il garde la chambre et souvent le lit. Mais cette circonstance n'est pas une explication suffisante. Ce qui s'oppose à son acceptation, c'est son indolence, son manque d'esprit de suite, sa paresse, tous ces caractères qui, exagérés chez son frère et poussés à l'excès, aboutissent à l'imbécillité. Certes, Hamann est loin de tomber en enfance, et pareil soupçon est loin de notre pensée. Mais son incapacité d'agir, sa mollesse, sa passivité, ont bien quelque chose de morbide qui laisse parfois une impression pénible. La vivacité de son esprit, la vigueur intellectuelle dont il témoigne par moments et comme par accès, fait place bien souvent et pour de longs intervalles à ce grand vide, à ce désert où il n'existe plus que pour lire, lire à perte de vue et d'intelligence. C'est alors qu'il recueille ces citations souvent extravagantes, c'est alors qu'il encombre sa mémoire de notions incohérentes dont il a ensuite le plus grand mal à se rendre maître. Si ses facultés intellectuelles sont sujettes à de pareils obscurcissements, que dire de ses facultés actives! Sa torpeur parfois confine à l'aboulie.

L'étonnant plutôt eût été qu'il acceptât. Mais d'autre part, Hamann en 1762 n'est plus tout à fait le Hamann de 1759; il s'est fait auteur, encore qu'anonyme; son enthousiasme religieux s'est compliqué d'art et d'érudition, tempéré de philosophie et de littérature. L'artiste est né en Hamann, et, avec lui, la vanité d'auteur. Mendelsshon a été pour ce débutant bizarre d'une bienveillance exceptionnelle. Hamann néanmoins va lui répondre avec ce mélange de hauteur et d'humilité qui lui est familier[1].

Pour la hauteur tout d'abord, elle est assez sensible. Mendelssohn ne lui a cité que les noms de plume ou plutôt les chiffres de ses collaborateurs. « Nul homme né libre, répond Hamann, ne s'engage dans une troupe étrangère composée d'inconnus qui craignent la lumière du jour. » Quand à l'absence de Lessing, il s'en serait bien aperçu sans qu'on l'en avertît, si un maudit rhume de cerveau ne l'en avait empêché. N'est-ce pas à dire que les *Litteraturbriefe* se ressentent gravement de cette perte? Hamann n'exige pas du tout qu'on le lise. Qu'on ne le lise pas si l'on se scandalise de ce qu'il écrit. Mais si l'on veut le connaître, qu'on étudie son œuvre en naturaliste. On y reconnaîtra le vin doux d'abord, puis bientôt le vinaigre qui dissout les glaçons des Alpes, comme celui d'Annibal. Enfin, qu'on lui écrive si l'on veut; mais qu'on n'attende pas de lui une correspondance régulière ni suivie.

Beau désintéressement, aimable nonchalance! Que disais-je qu'il refusait l'offre ou l'acceptait! Il ne l'examine même pas, il oublie d'en parler! Il y reviendra aussitôt, d'ailleurs, mais alors il s'adressera à l'éditeur des *Litteraturbriefe*, à Nicolaï. Le 20 mars, il a dû recevoir, sous le sceau du fameux libraire, une nouvelle invitation à collaborer à la revue berlinoise[2]. Cette fois, il s'engage dans une discussion assez serrée et qui, si le résultat pratique en est nul, aboutit pourtant à une conclusion, à un projet assez précis (III, 140-144). Il reconnaît qu'il est qualifié pour le métier de critique par un certain amour-propre d'abord, par cette autre passion ensuite qu'un vieux proverbe appelle l'amour et le goût de de la chose (*Lust und Liebe zum Dinge selbst*) et qui suppléerait à la faiblesse de ses moyens. Mais il ne peut songer à

1. Sa réponse est empressée; il écrit par retour du courrier, le 5 mars (III, 134-7); il a dû recevoir la lettre de Mendelssohn le jour même.

2. Cette seconde lettre n'a pas été conservée. Il est impossible de la confondre avec la lettre de Mendelssohn du 2 mars. La lettre de Hamann du 5 est certainement une réponse à celle-ci, puisque plusieurs termes en sont repris et plusieurs allusions relevées. Il faut donc admettre que l'on s'est adressé à lui par deux fois.

s'engager à quoi que ce soit. Les circonstances, sa situation, l'orientation actuelle de ses travaux le lui interdisent. D'autre part, il est étranger à la littérature contemporaine, il apprend à lire le grec et à épeler l'hébreu. Il est un point pourtant sur lequel il pourrait être de quelque service, et ici Hamann apparaît bien tel que nous l'avons vu une fois déjà dans sa jeunesse, quand il se montrait jaloux de travailler en commun avec Berens à la prospérité et à la gloire de sa petite patrie ; il reproche aux *Litteraturbriefe* de ne pas assez s'intéresser à ce qui s'écrit dans la vieille province de Prusse. « Ne dirait-on pas que les Alpes, qu'un abîme nous sépare de vous ? Sommes-nous des Sibériens ? » Il voudrait représenter Kœnigsberg parmi ces Berlinois, la vieille capitale parmi les habitants de la jeune, et sans doute aussi le vieil esprit prussien en face du nouveau. Le ton de sa lettre s'élève, il s'en aperçoit lui-même, quand il s'offre à attirer vers le nord l'attention distraite de ses amis. Et il s'offre donc en qualité d'informateur et de correspondant ; c'est avec plaisir qu'il apportera sa pierre à l'édifice de la littérature contemporaine pourvu que la pierre soit de chez lui. Le refus était cette fois singulièrement atténué; en refusant d' « entrer au service » des Berlinois, Hamann leur faisait des offres de service.

Comment furent-elles reçues ? Nous n'en savons rien, la correspondance restant ici interrompue. Nous savons seulement que Hamann n'a pas collaboré aux *Litteraturbriefe*. Sans doute le souvenir de sa première réponse du 5 mars prévalut dans l'esprit de Mendelssohn, et les Berlinois se ravisant pensèrent-ils qu'un tel incorrigible, malgré l'abondance de ses idées naïvement admirée par Abbt, leur serait plus gênant qu'utile. Une certaine froideur, un certain dépit semble avoir été le résultat de cette tentative de rapprochement. Mendelssohn s'occupera une fois encore de Hamann, et assez longuement, dans sa revue. En septembre 1762, il rend compte dans deux lettres successives des *Croisades du philologue*[1]. Et le blâme cette fois l'emporte décidément sur la louange. Peut-être Mendelssohn avait-il eu la naïve prétention de corriger Hamann, de lui apprendre à mettre de la clarté dans son style, et s'indignait-il que ses leçons eussent été méprisées. Déjà le début de l'article sent son régent du Parnasse, son maître d'école plutôt que son chef d'école. « La légèreté et une concision énergique sont les premières vertus d'un prosateur. Les vices opposés de l'un et de l'autre côté sont également désagréables, etc. Savoir trouver le juste milieu, c'est l'œuvre du goût et non pas du génie, etc. » Et voilà l'anthithèse fondamentale sur laquelle est échafaudée la critique.

1. Mendelssohn, *Werke* IV[II], 403-412.

L'idée qui y préside est que le génie ferait bien d'accepter les leçons du goût, de les méditer, d'en faire son profit. Mendelssohn constate avec découragement qu'en se fiant à la saine raison de cet écrivain il s'est trompé, que de plus en plus il s'applique à un style aventureux et que son cas semble désespéré[1]. Sa critique la plus vive est dirigée contre l'*Aesthetica in Nuce* qu'il venait alors de lire pour la première fois. « Ici », dit-il, dans cette rhapsodie en prose cabalistique, que Hamann lui annonçait jadis, « ici, l'auteur est dans son élément et il pousse ses idées fixes jusqu'à la folie. Quel mélange de fantaisies satiriques, de spirituelles gambades, d'allusions fleuries, de métaphores outrées, d'oracles critiques ! — lardé de passages bibliques, garni de vers latins et anglais, pourvu de fréquents renvois à Platon, à Bacon, à Michaëlis, à Ausone, à Wachter, à l'Écriture Sainte, à Pétrone, à Shakespeare, à Roscommon, à Young, à Voltaire et à mille autres encore » (*op. cit.*, 410). Sans doute, cela est vrai, mais il y a là autre chose encore, et quoi qu'en pense Mendelssohn on peut essayer d'y chercher un sens raisonnable sans risquer d'y perdre, d'impatience, la raison.

1. Il a d'ailleurs des mots heureux pour caractériser les défauts et les beautés, pour l'éloge et pour le blâme. En parlant des allusions trop individuelles, trop particulières et trop recherchées où se plaît Hamann, il observe finement que ce sont là « plaisanteries de famille » (*op. cit.*, 410).

CHAPITRE VI

L' « AESTHETICA IN NUCE »
HAMANN ET LE STURM UND DRANG
PSYCHOLOGIE CHRÉTIENNE ET SYMBOLISME UNIVERSEL
LES « CROISADES DU PHILOLOGUE » ET LES BERLINOIS
LE « DITHYRAMBE » DE HERDER

L'idée de l'*Aesthetica* remonte à décembre 1761 [1]. Mais la gestation fut pénible ; Hamann l'avoue (III, 151). Et nous le croyons volontiers, puisqu'il s'agissait pour lui de résumer ici des idées qu'il s'était formées au cours d'une époque particulièrement active de sa pensée, de concentrer dans ce foyer assez de lumière pour en éclairer le reste du recueil. Le style exagère encore les défauts et les qualités de celui qu'il avait employé jusqu'ici et perfectionné depuis les *Mémoires Socratiques*. Comme il le déclare dans sa préface, le style est tout en action. Et en écrivant de ce style, Hamann ne fait que joindre l'exemple au précepte [2].

1. Hamann écrit à cette époque à Lindner (III, 126), qu'il entend publier un recueil de ses opuscules et que le *noyau* en sera une « rhapsodie en prose cabalistique ». Il en menace plaisamment Mendelssohn, en février 1762 (III, 126) : il va imiter le style des *Lettres Hellénistiques* d'une part et d'autre part le style cabalistique. Pour rendre encore plus monstrueux ce monstre, le rhapsode s'ajoutera au cabaliste. union légitime puisqu'au sens primitif, les rhapsodes sont les interprètes des interprètes ἑρμηνεων ἑρμηνεῖς. Le titre principal était une allusion directe à celui de l'ouvrage de Schönaich ; c'était une reprise sur l'ennemi, une réplique à l'œuvre du célèbre Gottschedien.

2. Des deux épigraphes, celle qui est tirée du livre des *Juges* fait allusion au partage d'un butin, — le butin, je pense, de l'expérience

Le ton ne se dément pas un instant. De la première ligne à la dernière, c'est une suite d'apostrophes, de cris, une gesticulation pour ainsi dire de la parole et de la pensée. Nulle part ailleurs peut-être Hamann n'a usé aussi abondamment de tous ses moyens, nulle part il n'est autant lui-même. Pour se mettre en verve, il lui faut citer une ode d'Horace. Cela fait, il commence et il commence en effet à la manière des monologues ou des prologues de comédie : « Non pas une lyre, non pas un pinceau, — donnez une pelle à ma muse pour qu'elle balaie le parvis de la sainte littérature », — fidèle comme partout ailleurs à l'incohérence de ses images. A défaut d'une pelle, il se contente des deux coursiers d'Euty-phron et, ayant ainsi préludé, sans autre transition, il entre au vif de son sujet. On reconnaîtra beaucoup de ces idées pour les avoir rencontrées chez d'autres auteurs ; c'est que dans cet ouvrage Hamann inaugure vraiment une esthétique nouvelle et dont la fortune sera brillante. Il faut ici largement citer : les passages intelligibles sont assez clairs pour ne rien gagner au commentaire et trop expressifs pour n'y pas perdre.

« La poésie est la langue maternelle du genre humain [1]. » Elle est donc antérieure à la prose. Mais Hamann saute cette idée intermédiaire, la sous-entend et poursuit : « comme le jardinage est antérieur à la culture des champs, la peinture à l'écriture, le chant à la déclamation, les métaphores aux

que Hamann a acquise ; l'autre, empruntée à Job, prélude au ton libre et inspiré de l'ouvrage : l'une en indique l'essence, l'autre en donne le ton.

1. Toute la valeur, l'énergie, la nouveauté de la pensée est ici dans l'expression, dans cette expression même, qui, reprise passionnément par Herder, sera par lui vulgarisée. Longtemps avant Hamann, on avait de tous côtés constaté que chez presque tous les peuples la poésie fait son apparition avant la prose (v. Voltaire, *Gazette Encyclopédique* du 30 septembre 1766 sur Lowth, *de sacra Poësi hebræorum*). Qu'en concluait-on ? Rien. Tout au plus, en poussant logiquement l'idée jusqu'au bout, en aurait-on conclu à la supériorité de la prose. Mais la philosophie ne s'était pas encore faite historique ; on séparait le raisonnement du récit des faits ; les faits n'étaient pas fécondés par les idées ni les idées colorées par les faits. M. Unger (II, 657-9), a fait un très curieux rapprochement entre les expressions de Hamann et celles de Thomas Blackwell en ses *Letters concerning Mythology*.

raisonnements, l'échange au commerce [1]. » C'est-à-dire que les choses de luxe et, comme on dit, inutiles, sont antérieures aux choses indispensables et nécessaires. Le trait est donc dirigé contre l'utilitarisme que Hamann va attaquer à peu de pages de là en demandant, par manière de digression, pourquoi, si la nécessité est l'inventrice des arts et des commodités, les Orientaux qui habitaient des pays chauds ont été les premiers à se vêtir.

En proclamant l'antériorité nécessaire de l'utile sur l'agréable et le beau, l'utilitarisme était rationaliste. Le philosophe utilitaire et rationaliste du XVIII[e] siècle pensait qu'il eût été *absurde* que les choses se passassent autrement. Il admettait donc implicitement que la raison, valable pour les hommes de son temps, devait l'être aussi pour ceux de tous les temps, en particulier pour les premiers hommes et que, pour comprendre les origines, il suffisait de faire remonter assez haut et d'appliquer à des circonstances différentes les principes que nous voyons à l'œuvre sous nos yeux. C'est la thèse. odieuse à Hamann depuis les *Méditations Bibliques*, de la raison universelle et invariable. Hamann ayant adopté le procédé inverse et s'étant d'emblée, par une affirmation hardie d'irrationalisme, transporté aux origines, va redescendre vers les hommes de son siècle en les comparant à ceux des premiers siècles. Au rationalisme moderne transporté aux origines, il oppose l'irrationalisme primitif continué dans l'homme moderne.

Mais, qu'était-ce que cette vie de l'homme primitif et comment la poésie s'en exprimait-elle ? « Un sommeil profond était le repos de nos parents, et leurs mouvements une danse vertigineuse. Sept jours ils étaient assis dans le silence de l'étonnement ou de la méditation, et ils ouvraient leurs lèvres à des paroles ailées » (II, 258-9). L'homme n'est donc pas, comme le voudraient les philosophes du temps, un être éminemment actif, un animal industrieux et laborieux. La méditation, au contraire, et l'étonnement sont les qualités qui le caractérisent. Et l'on voit bien que ce n'est pas à dire que ce soit la raison qui domine en lui ! C'est bien plutôt qu'il a sous les yeux, constamment offerte à ses sens et à ses réflexions, une révélation sensible de Dieu qui le sollicite à la méditation. On reconnaît ici la pensée fondamentale des *Méditations Bibliques*.

1. Sur le rapport, d'ailleurs tout superficiel, entre la pensée de Hamann et celle de Goguet (*De l'origine des lois, des arts, et des sciences et de leurs progrès chez les an iens peuples*) voir Unger II, 653-5).

On la reconnaîtra bien mieux encore en lisant ceci : « La première naissance de la Création et la première impression qu'en reçoive son historien, — la première apparition de la nature et la première jouissance qu'il y en ait eu sont condensées dans cette parole : Que la lumière soit ! C'est là que la présence des choses est pour la première fois sentie » (II, 259). Elle l'est, mais par qui donc l'est-elle ? Par les sens et par les passions. Or quel est le langage des sens et des passions ? Ce n'est pas le raisonnement, qui est celui de la raison. « Les sens et les passions ne parlent et n'entendent qu'images. C'est en images que consiste tout le trésor de l'entendement et du bonheur humains » (II, 259). Voilà donc cette partie essentielle des anciennes poétiques, la théorie des images enfin expliquée dans sa raison profonde, ramenée à une vue d'ensemble, dignement appréciée, placée à l'endroit qui lui convient. Les images ne sont plus de vains colifichets, des ornements arbitrairement ajoutés à la nudité des pensées ; elles sont inséparables non seulement de la poésie mais de la pensée même la plus nue, la plus volontairement dépouillée et prosaïque. Elles sont inséparables en effet de l'expression des sentiments et des passions, et celles-ci à leur tour étant antérieures à la raison, l'image, la poésie participe de l'antériorité des facultés qu'elle exprime, dont elle est le langage et la manifestation.

L'esthétique, ainsi ramenée à Dieu et à l'origine des choses, suit le plan que Hamann proposait à Kant pour sa *Physique*, — le récit de la Genèse. Et après les allusions assez précises qu'on a vues à la grande Semaine, Hamann en arrive à la création de l'homme. Par lui, par ce chef-d'œuvre, la révélation sensible de la splendeur de Dieu est achevée, couronnée. A la poésie de la nature, si l'on peut dire, va s'ajouter celle de l'homme, aux beautés naturelles les beautés morales.

Dieu en effet donne à sa nouvelle créature une forme divine, il l'a crée à Son image. « Cette décision de l'Auteur suprême résout les nœuds les plus serrés et les plus embrouillés de la nature et de la destinée humaines (II, 259). D'aveugles païens ont reconnu l'invisibilité que l'homme a en commun avec Dieu. La figure voilée du corps, le visage et l'extrémité des bras sont le schéma visible que nous portons avec nous ; mais ce n'est au vrai qu'un indice de l'homme caché en nous, *exemplumque Dei quisquis est in imagine parva* » (Manilius).

Hamann va traiter de la même manière ce qui touche au vêtement et à la nourriture de l'homme ; mais il suffit de ce qu'on vient de citer pour donner une idée de la nature nettement symbolique de ses interprétations cabalistiques. A ce symbolisme, tout ce qui précédait y tendait logiquement. Sa lecture de la Bible était symbolique ; il fallait donc que son esthétique le fût. Et ce symbolisme est universel, il pénètre toute la nature, toute l'humanité, le principe et la fin en sont en Dieu. Et c'est ici qu'intervient je ne dirai pas un *spiritualisme* mais une foi à l'esprit qui équilibre ce que le sensualisme jusqu'alors exprimé avait d'insuffisant dans sa prépondérance. Les sens sont bien les seuls organes et les sensations les seuls moyens que nous ayons de communiquer avec ce symbolisme universel. Mais à ce symbolisme correspond un esprit universel et c'est à lui que tous les symboles se rapportent. Pour que toute chose soit un signe, il faut que toute chose cache et révèle à la fois une chose signifiée, un sens. Et, reprenant le mot de Socrate : « Parle, que je te voie », Hamann affirme on ne peut plus énergiquement la vraie nature spirituelle de l'homme d'abord, et du monde ensuite. Car « ce vœu (de Socrate) fut accompli par la création qui est un discours à la créature au moyen de la créature ; un jour le dit à l'autre et une nuit le révèle à la suivante. La parole de la création traverse tous les climats, jusqu'au bout du monde et en chaque idiome on entend sa voix » (II, 261).

Le monde se compose ainsi de fragments épars et animés ; animés du souffle et de l'esprit divins. Nous n'en pouvons saisir l'ensemble. Il y a là un manque, une lacune, que la faute soit en nous ou nous soit extérieure, — et cela fait

songer au péché originel dont on peut dire l'un et l'autre ! Quoi qu'il en soit, nous ne trouvons dans la nature que des vers à rétablir, des *disjecta membra poetae*. Et voici, en conséquence, comme la part des sciences, de la philosophie, de la poésie sont fixées : « Rassembler ces fragments c'est le rôle du savant ; les interpréter, du philosophe ; les imiter [selon l'expression de l'ancienne poétique !], ou, plus audacieusement encore, les mettre en forme [*sie in Geschick bringen*, en rétablir l'unité : poétique nouvelle !], c'est le rôle du poète » (II, 261-2). La poésie prend, de ce fait, une place éminente, supérieure à celles de la science et de la philosophie. Si l'une rassemble et l'autre interprète les fragments, elle seule en fait saisir l'unité, et, si elles sont ce qu'elles sont, encore une fois, c'est pour que la poésie, faisant sentir l'unité du monde, rende aux fragments qui le constituent la cohésion, l'harmonie, la solidarité organique, la vie. Tel est le premier aspect de ce symbolisme ; son premier résultat est de conférer une valeur éminente à la poésie.

Par un autre de ses aspects, par un autre de ses résultats, il offre de cette poésie une définition plus précise qui justifie la prédominance qu'on vient de lui accorder et qui en fait comme la médiatrice entre Dieu et l'homme. — Si, en effet, la poésie seule est à même de rétablir le rapport du signe à la chose signifiée, « parler, c'est traduire, d'une langue angélique en langue humaine, c'est-à-dire des pensées par des paroles, des choses par des noms, des images par des signes » (II, 262 [1]). Il y aurait donc un langage qui serait celui des Anges, qui serait parfaitement adéquat à la réalité dont il serait l'expression directe, qui serait tout sens, et pur de tout symbole [2].

1. Sur J.-G. Wachter et sa *Naturæ et Scripturæ Concordia* de 1752 que Hamann cite à cet endroit, voir Unger II, 661-3.

2. Au moment où péniblement il composait son *Aesthetica in Nuce*, bien certainement Hamann lisait Bacon (Voir Unger, I, 244-5 ; II, 655, 663-4-5-8-70). Les citations du *De Augmentis* et du *Novum Organum* sont fréquentes. Même quand il ne le cite pas, quand il ne le nomme pas, Hamann s'inspire visiblement de son auteur. Cette affinité entre la pensée de Hamann et celle de Bacon s'expliquera facilement pour peu que l'on remonte aux sources et aux principes de la philosophie de

L'enseignement que Hamann a trouvé dans la Genèse sur l'origine et la nature de l'art lui permet d'établir la grande concordance à laquelle il tient tant et qu'il exprime en disant que « la torche de Moïse éclaire [non seulement le monde physique] mais aussi le monde intellectuel » (II, 264). Fort de cette certitude, il continue de relever dans le récit mosaïque les premières traces, les ébauches, les empreintes originelles, les modèles ou archétypes non seulement de l'art mais des différents genres.

« La création du théâtre [c'est-à-dire du monde] est à la création de l'homme ce que la poésie épique est à la dramatique. Celle-là se fit par la parole, celle-ci par l'action » (II, 264). Il signale en beau langage enthousiaste, faisant par trois fois,

Hamann. Il suffit de remarquer ici qu'à cette idée de symbolisme universel, bien que formulée déjà dans les *Méditations Bibliques*, à son expression tout au moins, mais surtout à cette idée d'interprétation universelle qui en est le corollaire, la lecture de Bacon n'a pas dû rester étrangère. Le style même de Hamann s'en ressent, et s'il ne cesse de se conformer à celui de la Bible et d'en adopter le parallélisme des propositions, il n'ignore pas non plus l'exemple de Bacon et s'orne volontiers et à profusion d'images tour à tour subtiles, précieuses, délicates ou grandioses — passant de la miniature à la fresque, — mais toujours ingénieuses, toujours frappantes. Ce qui est vrai du style ne l'est pas moins de la pensée. Il n'y a pas dans l'*Aesthetica* d'autre magie noire que celle du *Novum Organum* : tout ce qu'elle contient de cabalistique, elle le doit à l'imitation de Bacon. C'est à lui que Hamann emprunte des expressions telles que « le monde intellectuel », « l'Adam hiéroglyphique », « la roue symbolique ». Il ne connaît guère d'autre hermétique que celle du chancelier de Verulam. Il serait le premier à sourire des airs d'adepte qu'il se donne. Il n'est pas un initié, il n'est pas versé dans les sciences occultes. Il en est curieux peut-être, et encore sa curiosité ne va-t-elle pas bien loin ; elle ne dépasse pas le vocabulaire dont il montre peu de souci de manier les termes avec précision et rigueur. Il ne s'en sert que comme de masques et de hochets. Ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'il ne prenne de grandes libertés dans son interprétation de l'Ecriture Sainte, et qu'il ne se rapproche par là de la manière de ces adeptes que réprouvait Bacon tout en prêtant parfois et penchant à leurs défauts. Mais ne nous a-t-on pas dit aussi que cette libre interprétation de la Bible lui était commune avec les théologiens piétistes ? (Voir Unger, I, 247-8 ; II, 660 sur J.-J. Rambach et ses *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*). Pas plus que nous n'avons cru devoir pour cela le ranger parmi les piétistes, nous ne devrons maintenant le mettre au nombre des chercheurs de la pierre philosophale.

comme pour se soutenir, appel aux textes bibliques, la frappante contradiction qu'il y a entre la décision du Créateur — Créons un homme, une image qui nous ressemble — et l'acte par lequel Dieu pétrit l'homme dans une masse de glèbe ; sans doute afin de donner à entendre la nature humaine, singulièrement mêlée d'extrêmes. C'est grâce à cette contradiction essentielle que « l'Adam hiéroglyphique est l'histoire de toute l'espèce dans la roue symbolique et le caractère d'Eve, l'original de la belle nature et de l'économie systématique qui ne s'écrit pas sur le front suivant une sainteté méthodique mais est formée sous terre et cachée dans les entrailles, dans les reins des choses mêmes » (II, 265). C'est en ces termes bizarres, heurtés, par ces images baroques, hétéroclites, violentes que Hamann rappelle les auteurs du siècle à la psychologie chrétienne. Il se représente son siècle endormi, tel Adam au Paradis avant que Dieu créât Eve d'une de ses côtes. Et, s'adressant au petit nombre des nobles natures, des élus, il leur recommande qu'ils profitent de ce sommeil et que d'une côte de cet Endymion ils créent la nouvelle édition de l'âme humaine que Young a entrevue dans son *Essai sur les Ouvrages originaux*. Le siècle prochain se lèvera, tel un géant, sortira de son profond sommeil « pour embrasser votre muse et témoigner d'elle par des cris de joie : Voici l'os de mes os, et la chair de ma chair » (II, 265-6).

Oublions que cet Adam, le siècle XVIII[e], s'est transformé en Endymion, puis en géant ; Hamann est incapable de résister à une association d'idées ; que le goût en souffre et en soit offusqué, il ne s'en soucie guère. La première partie de l'*Aesthetica in Nuce* s'achève sur cette image torturée, sur cet appel plein d'enthousiasme et de confiance à une nouvelle esthétique que confirmera le jugement des générations suivantes. Sauf quelques digressions [1], Hamann a progressé assez logiquement, et pour être d'un prophète inspiré ou d'un devin sur son trépied, son monologue n'a pas été trop obscur. Aux idées précédemment exprimées de symbolisme

1. Pour la plupart polémiques et dirigées contre l'exégèse rationaliste de Michaëlis et de Benson. Voir Unger, I, 241-4 ; II, 651-2, et *passim*.

universel et d'interprétation infinie, il ajoute ici, par une touche finale, une psychologie tirée de l'Ecriture Sainte, non pas de l'Evangile, mais de la Genèse et qu'il oppose à la psychologie affaiblie, abâtardie du XVIIIe siècle.

Si telle est bien sa pensée, — et, outre qu'elle semble assez clairement saillir du texte, elle complète trop heureusement ce qu'il avait écrit à l'occasion de la *Nouvelle Héloïse* pour qu'on en veuille douter, — il faut avouer que la portée n'en est pas médiocre. On peut estimer les arts aux différentes époques d'après la psychologie qui est pour ainsi dire sous-jacente à leur floraison, d'après la conception qu'ils impliquent ou qu'ils expriment de l'homme et de sa nature. On verra ainsi que les deux grands types auxquels se peuvent réduire toutes les manifestations artistiques sont, de ce point de vue, le type grec et le type chrétien. Dans sa pureté, le premier donne de l'homme et de sa nature la définition aristotélicienne : l'âme est la substance, le principe et la perfection du corps, l'entéléchie. Nul conflit, dans une pareille conception, nulle contradiction obstinée, tout s'y résout tôt ou tard, et de soi, en harmonie. De son côté, le christianisme a creusé la conception biblique de la Genèse ; il a insisté sur la dualité foncière de l'âme humaine, sur la lutte des deux principes qui la déchirent; l'harmonie, il est vrai, n'est pas exclue, mais elle n'est plus donnée, elle n'est jamais spontanée, elle est l'œuvre soit de la grâce, soit de la volonté ; elle n'est pas la règle mais l'exception ; elle n'est pas naturelle, mais artificielle, voulue, pénible, un sanglant triomphe.

Il est rare que l'un ou l'autre des deux types paraisse complet et pur de tout mélange. Ce sont là des tendances plutôt que des réalités. Mais une psychologie artistique se peut définir selon que l'une ou l'autre de ces tendances y est prédominante. Qu'était la psychologie du XVIIIe siècle? Il faudrait, pour répondre, une longue enquête, mais il suffit de savoir ce que Hamann en jugeait et l'idée qu'il s'en faisait. Or là-dessus, pas de doute ni d'hésitation possible. Rationaliste et utilitaire, son siècle, selon lui, avait tout à fait oublié les principes mêmes sur lesquels se fonde le dualisme chrétien. Les sens et les passions, il n'en faisait pas le cas qu'il faudrait, il ne leur faisait pas la place qui leur est due et qui, en les montrant dans leur grandeur et leur force, sollicite la foi à l'esprit d'intervenir pour y faire contrepoids. Hamann ne reprochait certes pas à la philosophie contemporaine de haïr Dieu, il la jugeait trop pusillanime même pour le blasphème, elle ne lui déplaisait que par un froid et plat rationalisme, aveugle plus encore à la profondeur de l'âme humaine qu'à la majesté de Dieu.

Nous savons que le retour au christianisme n'est pas précisément le caractère du classicisme allemand. Gœthe a été admiré comme païen olympien. Pourtant, à le bien prendre, et en écartant les mots trompeurs, le classicisme de Gœthe n'était pas possible sans un approfondissement préalable de l'âme humaine, sans une conception théorique, une expérience pratique qui justifiât les combinaisons de sentiments, d'idées et de passions qu'il a représentées, dont il s'est inspiré. Ni la théorie de l'homme-machine, ni celle d'Helvétius ni la psychologie un peu élémentaire d'un Voltaire n'y auraient suffi. Gœthe fut disciple de Hamann en ceci qu'il permit à son expérience d'influer librement sur son art. — Il y a eu donc une révolution, et qu'elle se soit opérée dans un sens chrétien ou païen, c'est ce qui importe peu ici, pourvu qu'elle se soit faite au nom et au profit du psychologisme, et Hamann en a été vraiment le précurseur.

Il l'a été sur ce point du classicisme allemand bien plutôt que du romantisme, puisque décidément la psychologie ne fut pas le fort de cette école et que, sous les oripeaux décoratifs dont elle s'accabla, elle ne tarda pas à dégénérer, à dépérir, et malgré les folies où elle essaya de se monter, à devenir aussi conventionnelle au moins dans sa psychologie que la philosophie des lumières et sa littérature. C'est à un autre élément de l'*Aesthetica* que nous voyons prendre par le romantisme un grand développement : je veux parler du symbolisme universel. Par la richesse des combinaisons auxquelles il donne lieu, par l'ampleur et le coloris de la perspective qu'il ouvre sur le monde, ce symbolisme devait se rendre cher et se recommander aux esprits tôt fatigués, mais toujours inassouvis de merveilles qui formèrent le premier groupe romantique. Il avait déjà enrichi de tons plus

chauds la palette classique. Mais il ne prit toute sa valeur que pour la génération suivante. — Par sa psychologie chrétienne, Hamann avait approfondi l'art, il en avait renouvelé l'âme; par son symbolisme universel, il en avait rafraîchi les couleurs, il lui avait fait un nouveau corps.

Au point où nous avons laissé l'*Aesthetica,* Hamann quitte le ton élevé de la méditation inspirée; il descend de son trépied pour s'adresser d'abord aux disciples, aux Lévites des philosophes berlinois et des *Litteraturbriefe.* Le langage du philologue sera un scandale pour un tel philosophe; celui-ci sera indigné de ce plat composite où l'ignoble se mêle au pur, tel le vaisseau que saint Pierre, en extase dans la ville de Joppe, vit descendre à lui du ciel, « comme une grande nappe pliée aux quatre coins », et il y vit, « des animaux terrestres à quatre pieds, des bêtes sauvages, des reptiles et des oiseaux du ciel » (Actes, XI, 4-7). Ces mets impurs, ces expressions basses ne conviennent pas à un lecteur de goût orthodoxe. Voyez comme Lessing a su transformer dans ses Fables la hideur du vieux Phrygien Esope, comme le chantre de la douce Lalagé a su changer, suivant l'Ode d'Horace, des monstres des Monts Sabins, d'Apulée et de Mauritanie en galants[1].

« Sans doute on peut être un homme sans être obligé de se faire auteur » (II, 267). Mais il y a abus d'abstraction à vouloir distinguer l'un de l'autre l'auteur et l'individu. Celui-là ne pourra exceller dans son art que dans la mesure où celui-ci aura pénétré le mystère des sens et des passions. Dans son langage imagé, mythologique, baconien, Hamann s'écrie : « Ne vous risquez pas dans la métaphysique des beaux-arts sans avoir approfondi d'abord les orgies et les

1. C'est la reprise des griefs que Hamann faisait aux fables de Lessing dans une lettre à son frère (III, 19. seqq.). Mais sa critique va maintenant plus loin. Il vient de méditer sur les principes de l'art, et ce n'est pas en vain qu'il a entrepris cette tâche. Sa critique va maintenant jusqu'aux principes, elle est radicale. La faiblesse de Lessing comme de tous les écrivains de son temps, c'est leur froideur, l'insuffisante profondeur de leur connaissance de l'homme. Ils ont je ne sais quoi de trop civilisé, de trop uniforme, de fade et de superficiel qui lui répugne.

mystères d'Eleusis ». Les Orgies lui rappelant Bacchus et Eleusis, Cérès, il ajoute : « Les sens sont Cérès, et Bacchus, les passions; antiques parents et tuteurs de la belle nature » (II, 268). Avant lui déjà, Bacon avait donné à Cérès et à Bacchus un sens symbolique analogue (*Nov. Org.* I, aph. 85), et l'on sait celui que Jésus d'abord, l'Eglise ensuite avaient donné au pain et au vin.

Le symbolisme universel n'est donc sensible qu'aux sens et aux passions, par les sens et par les passions. C'est à eux et c'est par elles qu'il s'exprime. C'est ce qu'il faut faire entendre à Mendelssohn surtout, qui est l'un des chefs de l'école rationaliste et dont c'est le mérite d'avoir provoqué l'ouvrage de Hamann. Une prosopopée le prend directement à partie. Cette prosopopée est « sacrée », mais elle n'est pas très claire. Elle est toute en allusions à la personne de Mendelssohn et à ses rapports avec Hamann. — Hamann n'a pas reçu encore le second article de Mendelssohn sur le livre de Lowth, *de Sacra Poësi Hebraeorum*[1]. Il ne peut donc se faire entendre que par des signes, comme l'ombre dans *Hamlet*[2].

La nécessité de devenir des enfants pour recevoir l'esprit de vérité est énergiquement affirmée dans cette prosopopée; la justification par l'esprit y est opposée dans les termes

1. Ce livre, paru en 1753, avait été longuement analysé par Mendelssohn en deux fois, en 1757, puis en 1761, dans la *Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*. (Mend. Werke, IV, I, p. 171-210). Hamann le revèle à Herder qui s'en inspire souvent. Et ce livre, après avoir concouru au succès de Klopstock, ne cesse d'avoir une importance capitale pour la littérature allemande de 1760 à 1770. La plupart des observations de Hamann sur la poésie hébraïque lui sont empruntées. — Quant au texte, la *relata refero* du postillon impérial est sans doute une allusion maligne aux articles de Mendelssohn qui reprenait l'ouvrage de Lowth, leçon par leçon (ou *homélie* par *homélie*) pour en rendre compte.

2. Une note nous apprend qu'il y a ici imitation du style cabalistique tel qu'il est expliqué par un long passage du *De Augmentis* de Bacon. — Dans son article des *Litteraturbriefe*, Mendelssohn que ceci visait directement, a reculé devant la tâche d'opposer quelque chose au flux de paroles incohérentes où l'on saisit bien quelques phrases mais sans que le rapport avec l'ensemble en apparaisse jamais. Si la prosopopée ne fut pas comprise de celui à qui elle s'adressait, qu'elle évoquait, nous pouvons renoncer à y rien comprendre nous-même.

mêmes de saint Paul à la justification par la lettre de la loi. Et l'application à la littérature de ce grand principe paulinien signifie, je pense, qu'il n'est pas d'observation des règles de l'art et des lois du génie qui suffise au salut d'un auteur s'il lui manque l'esprit qui vivifie et qui est, comme on sait, le symbolisme universel et la psychologie chrétienne que Hamann a si clairement érigés en principes esthétiques dans le première partie de son œuvre. Le grand problème devant lequel il pose le génie est le problème de l'interprétation de ce symbolisme universel. A cet égard, ce qu'il dit dans une note du philologue anglais Benson est instructif. « Les sens littéral ou grammatical, charnel ou dialectique, capernaïtique ou historique sont au plus haut degré mystiques et dépendent à ce point de telles circonstances secondaires dues à l'instant, à l'esprit, à l'arbitraire que l'on n'en saurait, à *à moins de s'élever au ciel,* saisir la clef et la connaissance » (II, 274). Pousser le génie vers le ciel, le forcer à en prendre le chemin, c'est bien toute l'intention de l'*Aesthetica in Nuce*.

Hamann a montré qu'une esthétique se peut déduire de l'Ecriture Sainte. Il va préciser cette idée, établir un rapport plus intime, plus solide encore entre les deux termes qu'il a rapprochés, et il s'engage ainsi dans une digression sur la mythologie. On peut dire qu'il s'y embourbe, puisqu'il lui faudra le fouet d'Eutyphron pour s'en tirer et pour revenir sans autre transition à son sujet, aux sens et aux passions qui auront les uns et les autres leur paragraphe.

Dieu est auteur. Il a donné l'exemple de l'usage qu'il faut faire du symbolisme universel. Chaque partie de la Bible en est une illustration particulière. « Le livre de la Création contient des exemples d'idées générales révélées par Dieu à la créature au moyen de la créature ; les livres de l'alliance contiennent des exemples d'articles secrets que Dieu a voulu révéler aux hommes par des hommes » (II, 276). L'autorité de Voltaire en son *Discours sur le poème épique* et de Bacon est invoquée en faveur non seulement de la vraie religion mais de la mythologie, et l'argument de Hamann rappelle celui qui fut adopté par certains partisans des Modernes dans la mémorable querelle qui les mit aux prises avec ceux des

Anciens, quand il écrit (II, 278-9) : « Si notre théologie ne vaut pas la mythologie, il nous est simplement impossible d'atteindre à la poésie des païens — bien loin de la dépasser. » Mais, lorsqu'il dit ensuite (II, 279) : « Si notre poésie ne vaut rien, notre histoire sera encore plus maigre que les vaches de Pharaon ; quant à la philosophie, il n'y faudra pas songer ; nous n'aurons en son lieu que des calendriers systématiques, plus touffus que les toiles d'araignées dans un château en ruines », — ce langage rappelle d'abord celui qu'il tenait dans ses *Lettres Hellénistiques*, et il affirme une fois de plus et la solidarité des diverses branches de l'activité littéraire et l'antériorité, le primat, si l'on veut, de la poésie sur les autres arts et même sur les autres sciences de la parole. La réponse ordinaire à ces arguments est que « les révélations de Niéwentyt, de Newton et de Buffon remplaceront avantageusement une fable démodée » (II, 280). Hamann se contente de répliquer qu'on ne s'en aperçoit guère et que, si les théories scientifiques ne tiennent pas, en effet, pour les arts, la place de la religion, c'est sans doute qu'elles seraient bien empêchées de le faire.

Maintenant que son ardeur s'est en grande partie passée, la pensée de Hamann prend un cours plus uni. Il a deux sources de poésie à conseiller à ses contemporains : la nature et l'Ecriture Sainte (II, 292-3). Il lui faut montrer d'abord que le rationalisme contemporain a tué la Nature et que, d'autre part, en se réclamant des Anciens, des auteurs de l'antiquité profane, on a eu le grand tort de les préférer à l'Ecriture.

La nature ne peut exister pour le rationaliste, parce qu'il ignore les organes de la Nature, les sens et les passions. L'image qui domine ici la pensée de Hamann est celle de la mutilation, de la castration. « Celui qui mutile ses organes, comment pourrait-il sentir ?... Votre philosophie menteuse a écarté la nature de son chemin ; comment voulez-vous que nous l'imitions ? » (II, 281). Bacon lui vient en aide, Bacon dont le témoignage est toujours bon à invoquer contre ceux qu'il appelle lui-même les rationalistes. « Bacon vous accuse de mutiler la nature par vos abstractions » (II, 281). Qu'ils s'en prennent donc à Bacon dont ils se réclament et s'autorisent à tort. Ce siècle des lumières usurpe son titre. « Quand

une seule vérité telle le soleil domine, alors il fait jour. Si au lieu de cette lumière unique, vous en voyez autant qu'il y a de sable au bord de la mer, puis une petite lumière qui l'emporte en éclat sur toute cette armée de soleils, alors il fait nuit, une nuit aimée des poètes et des voleurs » (II, 281-2). Jolie description de l'état anarchique de la littérature à l'époque des chefs d'école nombreux, des écoles pullulantes et des rares chefs-d'œuvre ! Cette nuit devait céder devant un jour en effet qui n'a pas été précisément celui que Hamann attendait.

C'est à la lumière de la révélation qu'apparaît « l'analogie de l'homme et du créateur qui donne à toutes les créatures leur valeur et leur marque et dont dépendent la fidélité et la foi dans toute la nature » (II, 283). A cette lumière et grâce à cette profonde analogie, les sens sont de précieux, d'indispensables instruments de connaissance et de puissants moyens poétiques. La muse qui s'en inspirera « osera purger l'usage naturel des sens de l'usage contre-nature des abstractions, par lesquelles nos idées des choses sont aussi mutilées que le nom du Créateur en est opprimé et blasphémé ». Et, jouant sans s'en douter, sur ce mot d'abstraction, Hamann invite les Grecs de son âge à lire l'*Iliade* en faisant abstraction des lettres α et ω. Ainsi le texte de la nature a été envahi, noyé sous le déluge de la masore philosophique. Les philosophes aveuglent la nature pour en faire ensuite leur guide. Ou plutôt ils se sont aveuglés eux-mêmes par leur épicurisme, ils se sont liés bras et jambes par leur stoïcisme, ils ont renoncé à faire des émotions un usage établi et sanctifié par la révélation. L'aversion de Hamann pour l'abstraction fait porter sa polémique bien plutôt contre ses compatriotes que contre les philosophes français qui, fidèles en cela à Bacon, détestaient les systèmes et l'esprit de système.

Il ne faudrait pourtant pas, malgré l'intérêt que sur la fin de sa vie il porta à Condillac, le représenter comme un partisan du sensualisme. En faisant dériver de la sensation toutes les facultés de l'âme, les sensualistes, outre qu'ils ne tiennent aucun compte de l'esprit révélé, usent aussi de l'abstraction, Condillac surtout, en étudiant les sensations et leurs effets l'une après l'autre au lieu de les prendre dans leur ensemble.

Cette aversion presque instinctive qu'Hamann éprouve pour toute espèce d'abstraction, elle est dans sa nature impétueuse, de premier jet, impatiente, nullement raisonneuse ; mais aussi il y voyait d'instinct, il y soupçonnait et devinait la théorie ou, plus généralement l'attitude, la méthode de ceux qui devaient porter les plus rudes coups à la foi. L'abstraction, c'est le principe révélateur des lois de la nature, c'en est l'amorce et en en prenant le parti le premier pas est fait dans la voie qui mène à reconnaître l'invariabilité de ces lois. Le guide et le but à la fois de l'abstraction, c'est le principe de causalité, et le déterminisme est à son origine comme à sa fin. Nous avons vu Hamann une première fois aux prises avec ce principe. Ici, il lui a trouvé dans le symbolisme universel un succédané. Il n'est plus question de cause et d'effet ! Il est question de foyer lumineux et de reflets. Des séries de reflets multiplient l'image de Dieu. L'idée de cause, si froide, si dangereuse au libre développement de la foi qui ne se conçoit volontiers ni comme une cause ni comme un effet, est écartée rigoureusement et fait place à une théorie basée sur l'exemple et l'imitation, l'original et la ressemblance qui convient autrement au rapport filial que la foi reconnaît entre l'univers et Dieu. Au lien causal, estimé trop extérieur, brutal et inhumain, Hamann substitue un rapport analogique et symbolique par lequel la Création et le Créateur et toutes les parties de la Création entre elles sont en harmonie.

Voilà pour Cérès, pour les sens. Voici pour Bacchus, pour les passions (II, 286-88). « Si les passions sont des membres de déshonneur, cessent-elles pour cela d'être les armes de la virilité ? » Ses adversaires lui rappellent Origène qui pensait mériter le royaume de Dieu en se faisant castrat. Qu'ils prennent garde de ne servir que le prince du monde ! et ce prince du monde se confond ici avec Frédéric II : « La passion seule donne aux abstractions et aux hypothèses des mains, des pieds, des ailes ; aux images et aux signes elle confère l'esprit, la vie, un langage ; — où trouver des raisonnements plus rapides ? où donc se produit le tonnerre roulant de l'éloquence, et son compagnon, le monosyllabique éclair ? » Il montre ensuite, sans vouloir autrement expliquer l'effet

des passions, comment elles donnent de l'unité à nos vues, à nos pensées et à nos actes, « comment nous savons nous approprier les cas les plus généraux par une application particulière », comment « toute vérité individuelle s'étend et devient la surface d'un plan plus merveilleusement que la peau de bœuf de l'histoire ne couvrit le territoire d'un Etat ». Il peut étendre son observation au delà de l'esthétique et conclure, une application personnelle et passionnée étant seule capable de rendre une vérité efficace et féconde, que « la perfection de nos desseins, la vigueur de leur exécution, la conception et la production de nouvelles idées et d'expressions neuves, le travail et le repos du sage, sa consolation et son dégoût sont enfouis dans le sein fécond des passions à portée de nos sens ».

On le voit, le sujet des passions est autrement traité ici que dans la polémique d'Abélard Virbius à propos de la *Nouvelle Héloïse !* Ce n'était là qu'une ébauche grossière encore, et Hamann était trop lié par le sujet auquel il s'était imprudemment attaché, il était trop obligé de discuter et de défendre l'expression particulière et souvent maladroite que Rousseau prêtait aux passions pour pouvoir aborder le sujet même de la passion et de sa valeur poétique. Il est libre de le faire ici, et l'on avouera qu'il ne manque à ce qu'il en dit ni la profondeur de la pensée ni le bonheur de l'expression. Il a parfaitement vu la vertu de concentration qui réside dans la passion, la force organique qu'elle possède, par laquelle elle attire, groupe et dispose autour d'elle, naturellement, sans contrainte, les vérités particulières, les sensations, les sentiments, au point qu'autour de ce noyau se crée tout un système d'éléments psychiques. Une grande passion est comme le soleil d'un système solaire ; planètes et satellites gravitent autour d'elle dans un ordre qu'elle a déterminé. — Sur ce point encore, Hamann se serait trouvé d'accord avec Helvétius par exemple plutôt qu'avec ses compatriotes. Paradoxe pour ses contemporains, ce qu'il avance n'est pas loin d'être une vérité banale aujourd'hui. Si l'on considère la passion comme une force dispersive, une cause de désordre, c'est que l'on songe plutôt aux passions, à de multiples passions anarchiques et simultanées qu'à une

grande passion dominante. Celle-ci a bien véritablement une valeur organique et architectonique ; elle est bien créatrice d'ordre, plus souvent peut-être que la seule raison. Et combien de fois n'est-ce pas elle qui se dissimule sous l'apparence de la seule et froide raison !

A défaut des sens et des passions, à défaut du symbolisme universel et de la psychologie chrétienne, qu'est-ce donc que recommandait la poétique contemporaine? Répétant le conseil d'Horace « Vos exemplaria graeca nocturna versate manu, versate diurna », le reprenant après Boileau, on préconisait la lecture des Anciens, de la littérature profane des Grecs et des Romains[1]. Hamann s'élève avec virulence contre cette prétention à former l'esprit par la mémoire (II, 288-9). Que si l'on veut à tout prix apprendre à écrire en lisant, pourquoi toujours lire ces auteurs profanes, pourquoi s'en tenir « aux citernes percées des Grecs »? Savons-nous seulement pourquoi nous les admirons jusqu'à l'idolâtrie? Pourquoi donc abandonner « les sources les plus vives de l'antiquité »? Et quelles sont-elles? Les études sémitiques de Hamann l'avaient préparé à le comprendre, et, à l'époque où Le Franc de Pompignan se faisait railler en France pour ses essais encore timides d'utilisation poétique de la Bible, à l'époque où l'Angleterre avait oublié l'exemple de Milton, bien avant que Chateaubriand ne vînt révéler les beautés des psaumes, Hamann s'écrie (II, 290) : « Le salut vient des juifs ! » N'exagérons pourtant pas la part de ses études sémitiques dans cette préférence qu'il marque pour la Bible. C'est une remarque de Lowth, reproduite par Mendelssohn, que, en vertu même de sa prosodie si particulière et rudimentaire (le parallélisme constant de deux propositions complètes), la poésie hébraïque produit tout son effet, garde toute son énergie dans une traduction, reste susceptible d'y être pleinement goûtée. Les symptômes d'une appréciation littéraire de la Bible de Luther sont sensibles

1. Déjà, il est vrai, Mendelssohn avait dû faire des réserves en citant les paroles si caractéristiques de l'esthéticien Sulzer (*Mend.-Werke*, IV, I, p. 569-70). « Si dans la République des Lettres on pouvait établir des lois, l'une des premières devrait être celle-ci que nul n'osât se donner pour auteur qui n'eût pas lu attentivement et à maintes reprises les œuvres des Anciens grecs et romains. »

à cette époque non seulement chez Hamann mais par exemple chez le curieux « prélat wurtembergois » Œtinger, qu'on appelle parfois le *Mage du Sud*. Hamann était sensible à cette poésie rude et antique comme à celle des chants d'église. On sait que plus tard il s'indignera contre toute tentative de rajeunissement de la langue énergique et fruste qui y est parlée. Le rappel et le retour à la Bible avaient aussi une tout autre portée dans un pays comme l'Allemagne où ce livre était lu et connu de tous. La tentative de Chateaubriand sera artificielle, et son idée simplement ingénieuse restera celle d'un homme. Celle de Hamann, par son retour à une vieille tradition nationale, est autrement efficace, elle était destinée à un tout autre succès.

Pour substituer la littérature hébraïque à la classique, il n'oublie d'ailleurs pas la nature. « La nature et l'Écriture Sainte sont bien les matériaux qui s'offrent à l'esprit avide de beauté, créateur ou imitateur » (II, 293). Je ne sais où Bacon [1], qui n'a pas été le premier à le faire, a comparé la matière à Pénélope, les prétendants effrontés aux philosophes et aux docteurs. Mais quand Hamann menace ceux-ci du Mendiant dont l'Odyssée raconte l'arrivée fatale aux prétendants, il entend opposer une fois de plus le soleil solitaire à l'éclat multiple des étoiles qu'il fait disparaître et rappeler à ces philosophes contemporains que la venue du Dieu unique mettra fin à leur règne. La nature en effet est comme une matière inerte, une langue morte. Comment la réveillera-t-on? Il se souvient ici de ce qu'il écrivait à propos des Rois Mages, et il s'écrie : « Par des pèlerinages vers l'Arabie heureuse, par des croisades vers l'Orient et par une restauration de sa magie qu'il nous faut reconquérir par une ruse de vieille femme parce qu'elle est la meilleure » (II, 293). Et pour qu'on ne se trompe pas sur le nom de cette magie, il rappelle la définition qu'en donne Bacon (*de Aug.*, liv. II) d'après qui cette « science du *consensus* universel des choses » s'applique surtout à noter « les architectures et fabriques, symboles des choses naturelles et civiles ».

1. Au chapitre XIII du livre II du *De Augmentis ;* cette comparaison se trouve déjà dans le *De Uno* de Giordano Bruno.

Hamann craint que les souliers de bal de ses contemporains ne puissent les porter si loin, et il abrège le chemin en employant l'hyperbole. Il s'adresse donc, en une prière hyperbolique, à Dieu et, s'inspirant toujours de ses *Mages à Bethléem* et de la mission scientifique qui en avait été le prétexte, il s'écrie : « Faites paraître de nouveaux feux follets en Orient! Réveillez la curiosité des savants par de nouvelles étoiles pour nous apporter chez nous tous leurs trésors, la myrrhe, l'encens et leur or, auquel nous tenons plus qu'à leur magie! Que des rois soient par eux dupés, que la muse philosophique de ces rois s'indigne en vain contre des enfants et des doctrines enfantines [1], mais que Rachel ne pleure pas en vain ! » (II, 294-5).

Ayant donné ce conseil et pour point de direction l'Orient, il craint toujours qu'on n'en prenne occasion de tomber dans l'esclavage de la lettre : « Comment concilier l'esprit irrité avec l'Ecriture ? » Ni le consciencieux dogmatisme des orthodoxes pharisiens ni l'exubérance poétique des esprits forts sadducéens ne renouvellera la mission de l'esprit qui poussait les saints hommes de Dieu à parler et à écrire (II, 295). « Seul le témoignage de Jésus est l'esprit de prophétie (*Apoc.*, 19, 10) et le premier signe par lequel il révèle la majesté de sa forme d'esclave, transformant les livres de l'Alliance en un vieux bon vin qui trompe le jugement des gourmets et réconforte le faible estomac des critiques », c'est-à-dire que Hamann, faisant allusion au miracle des noces de Cana, commente le texte de saint Augustin : *Lege libros propheticos non intellecto Christo, quid tam insipidum et fatuum invenies? Intellige ibi Christum, non solum sapit quod legis sed etiam inebriat,* — très ingénieuse façon de renouveler l'idée de la préfiguration, de l'étendre en même temps et d'en recommander l'application à l'ensemble de l'Écriture Sainte par un travail d'interprétation d'une valeur universelle [2].

1. Ou manuels pour enfants : *Kinderlehren*.

2. Il est regrettable que Hamann, en veine d'ingénieux rapprochements, ne s'en soit pas tenu là et ait encore rapproché saint Augustin, évêque d'Hippone, en pays *punique*, du plaisant traité de Swift *Ars*

L'ouvrage ainsi peu à peu se complète, et, à travers mille digressions dont on n'a pu signaler que quelques-unes, il approche de son achèvement. Commencé, avec la Genèse, par la création de la lumière, puis de l'homme, continué par l'interprétation des livres de l'Alliance, il se couronne par l'arrivée du Christ qui met le sceau à l'esthétique comme à la théologie. « Après que Dieu se fut épuisé et eut perdu haleine dans la Nature et dans l'Écriture Sainte, en créatures et en voyants, en raisons et en figures, en poètes et en prophètes, au soir des jours il nous a parlé par son fils — hier et aujourd'hui ! — jusqu'à ce que la promesse de son retour — plus en forme d'esclave cette fois — s'accomplisse ! » (II, 300). Et la phrase se prolonge et se perd tout naturellement en un chant d'église.

Hamann ne peut invoquer ces puissantes images sans que celle du dernier jour s'offre aussi à son esprit. Il le peint en traits de feu (II, 301-2), mais en traits trop brefs, trop nombreux et trop serrés pour qu'elle apparaisse bien nettement ; ce n'est pas ici sa plus belle page : l'intention en est supérieure à l'exécution. On y trouve cet avertissement aux philosophes et aux esprits forts de son temps qui ne manque ni de force ni d'ironie. « Les diables croient et tremblent ! mais vos sens abusés par la coquette malice de la raison ne tremblent pas ! Vous riez quand Adam le pécheur étouffe pour une pomme ou Anacréon le Sage pour un pépin de raisin. Ne riez-vous pas quand les oies défendent le Capitole et quand les corbeaux nourrissent un patriote dont l'esprit était toute l'artillerie et toute la cavalerie d'Israël ? Et vous vous félicitez secrètement de votre aveuglement !... »

Mais il revient à son image préférée de Jésus-Christ naissant et du massacre des Innocents qui accompagne cette

punica, or the Art of Punning sans doute pour accompagner de son abus l'usage légitime de l'interprétation universelle, accoupler la farce à la tragédie, Sancho Pança à Don Quichotte. Une citation de Luther est destinée à rendre le lecteur attentif aux dangers de cette ivresse dont parle saint Augustin : quoique sainte, elle peut être néfaste ; il est un temps, un âge, une saison pour toute chose. Le vieil Adam doit être mort avant que l'on puisse goûter à ce vin ; il ne convient pas à un enfant à la mamelle.

naissance, comme il en a fait la remarque dans ses *Mages*. (II, 302-3). Et il prend la liberté, qu'un goût un peu scrupuleux ne lui aurait pas laissée, de comparer la rime et le mètre et la prosodie à ces Innocents. L'exemple de Klopstock semble en effet les menacer d'un sort analogue à celui des victimes d'Hérode. L'initiative de « ce grand restaurateur du poème lyrique » fournit la matière des réflexions finales de Hamann (II, 303-6). Son innovation pourrait bien n'être qu'un archaïsme et un retour aux principes de la prosodie hébraïque, expliquée par Lowth. Il y n'a pas plus de raison de s'en étonner que de s'étonner du mètre monotonique et monotone d'Homère. Si l'on voulait expliquer l'usage et le choix que fit Homère du même mètre tout au long de son poème, peut-être faudrait-il tenir compte de la « cadence de quelques tons » dont les Lettons accompagnent leur travail. Hamann les a entendus ; il comprend parfaitement qu'il y a là, dans cette circonstance ou coutume en apparence méprisable, le germe d'une théorie. « Le placer dans sa vraie lumière, le comparer à plusieurs autres phénomènes, en tracer les causes et en déduire les conséquences fécondes », cela exigerait trop de temps et cavalièrement Hamann en laisse le soin à un autre. — On sait de quelle fécondité devait être en effet cette observation. Herder en a fait son profit, comme de tant d'autres indications rapides et fugitives éparses dans la *Rhapsodie*. Mais ce n'est pas Herder, dans sa théorie de la poésie populaire, qui l'a épuisée[1].

1. Epuisée, on peut douter qu'elle le soit aujourd'hui même après plus d'un siècle de *folk-lore*. L'ahan du paysan derrière la charrue, le chant des maçons et charpentiers sur les échafaudages, des forgerons sur l'enclume, du batelier le long du canal, des matelots hissant la voile ou tirant un câble, — autant de chants qui se rythment sur quelque son naturel toujours le même, sur un mouvement cadencé des muscles, sur la faux et le geste de faucher, sur le bruit du martelage, sur le pas du cheval, sur l'effort collectif qu'il faut pour hisser une voile ou larguer un ris. Seul parmi tous ces chants ou rythmes compagnons du travail, le *jodel* montagnard a acquis une popularité ; il est loin d'être le plus intéressant, n'exprimant ni travail ni effort collectif aucun. Quant à Herder, il n'a pas fait dans son recueil ni dans sa théorie la moindre place à ce rythme travailleur ; il l'a ignoré. Il ne

L'*Aesthetica in Nuce* finirait singulièrement sur ces lignes et les deux strophes d'Horace, *Jam satis terris nivis*, etc., cet ironique *Dimittis*, ne donneraient pas une idée plus précise de l'ensemble et n'en résumeraient rien sans l'*Apostille* que Hamann y a judicieusement ajoutée (II, 307-8). Elle contient le jugement que l'auteur, premier lecteur de son œuvre, en propose. Il imite la fin de l'Ecclésiaste (XII, 10-12), proclame que tout ce qu'il a écrit est vanité, mais il se rend justice aussi et, reprenant les paroles de l'Ecclésiaste, il dit : « Le rhapsode a lu, observé, pensé, cherché et trouvé des mots agréables, cité avec exactitude, et, tel un vaisseau marchand, cherché bien loin et rapporté de loin sa nourriture. Ecoutons le résumé de sa nouvelle esthétique qui est aussi la plus ancienne : Craignez Dieu et donnez-lui la gloire, car le temps de son jugement est venu et adorez celui qui a créé le ciel et la terre et la mer et les citernes. »

Cette conclusion ne saurait surprendre personne. C'était la conclusion naturelle et légitime d'un traité où l'esthétique est ramenée à la foi, et, si l'on néglige les écrits de jeunesse dont il a étoffé son volume, d'un recueil qui était en somme une défense de la foi depuis le début jusqu'à la fin, au point qu'il pouvait lui donner le titre caractéristique de *Kreuzzüge des Philologen*, de croisades philologiques, expédition dirigée avec les armes de l'érudition et de la science contre les incrédules et les infidèles. « Son nom, dit-il du *Philologue* dans sa *Réplique* (II, 496), son nom annonce un amateur de la parole vivante, énergique, à double tranchant, du verbe perçant, criard, populacier et critique devant qui nulle créature n'est invisible, mais tout est nu sous son regard ; puis sur la bannière de son recueil brille ce signe de scandale et de folie [la croix] sous lequel le plus faible critique est vainqueur avec Constantin [1]. » Quel que soit le sens exact du

s'est occupé en somme que des chants de la veillée ou du dimanche, du peuple au repos. (Voir Bucher, *Rythmus und Arbeit*.)

1. C'est ainsi qu'une panoplie orne la préface, et la tête de Pan de la première page doit sans doute indiquer le grand nombre des sujets traités. Il est vrai que, dans sa lettre à Nicolaï du 4 mars 1763 (*N. H.* p. 51-4), puis dans sa *Triple Réplique* (II, 504-5), il explique autrement son titre : « C'est, dit-il, un jeu de mots provincial et le titre fait allu-

mot de *Kreuzzüge*, qu'il s'agisse de croisades vers l'Orient à la recherche de l'encens et de la myrrhe ou d'un jeu de chevaliers Teutoniques et qu'il y ait allusion alors à une vieille coutume locale, les deux sens conviennent également à l'image que l'on peut se faire dès maintenant de Hamann, la confusion des deux sens et l'hésitation entre eux n'y conviennent peut-être que mieux encore. De toute façon, il y a bien là une intention polémique, et l'humeur polémique en effet ne s'y dément pas un instant.

A la lettre qu'il a datée du 4 mars 1763, Hamann a travaillé longtemps. Il l'a commencée le 4 mars en effet, mais le 29 il y écrivait encore, comme il l'apprend à Lindner (III, 189-96). Au début de mars, il avait lu la quinzième partie des *Litteraturbriefe* qui contenait les deux lettres de Mendelssohn sur les *Croisades philologiques*. Il s'étonne d'avoir été si pertinemment et consciencieusement jugé par le critique berlinois ; il s'attendait que le silence seul répondît à ses fantaisies. Mais il se défend énergiquement de suivre aucun des conseils que Mendelssohn lui prodigue. Et c'est contre le principe même de la critique berlinoise qu'encore une fois il s'élève.

Cette lettre est donc, bien plutôt que la *Réplique* publiée en 1763, la réponse au double article de Mendelssohn que nous avons analysé. Et tandis que dans celui-ci, Mendelssohn, désespérant de jamais corriger Hamann, déclarait son cas intraitable et incurable, ici Hamann répond fièrement qu'il en est bien ainsi et que jamais il ne se laissera corriger par qui que ce soit. « Et que dira un auteur à qui on interdit ses jeux favoris ? Lui restera-t-il encore assez de joie et de force pour prendre la plume ? A trois pas de distance, Monsieur, qui que vous soyez ! Celui qui s'attaque où il s'est attaqué, il s'en prend à l'âme même des Muses » (*N. H.*, 56). Si la Muse du philologue n'est pas vierge, celle du critique est une Dalila armée de ciseaux. On lui reproche de ne pas savoir développer

sion à des labyrinthes qui se trouvent par-ci par-là dans ce royaume ainsi qu'à leur sens qui, selon la *Première Partie*, p. 723 de la *Prusse Expliquée*, remontent aux Croisés et chevaliers de l'Ordre Teutonique. Ils avaient coutume, partout en Prusse, de construire sur les collines un peu élevées, près des châteaux des nobles, des labyrinthes souterrains qu'ils appelaient Jérusalem... » etc.

ses idées. « Patience, il faut enseigner aux lecteurs à développer des idées et quant aux auteurs qui savent juger par eux-mêmes, il est permis de leur supposer ce talent. » Et, employant ici pour la première fois une image qu'il emprunte à Bacon et qu'il appliquera plus tard à Kant, dans sa *Métacritique*, il continue : « Les araignées et leur admirateur Spinoza construisent naturellement suivant la géométrie. Mais pouvons-nous être tous des hommes à système ? Et où restent alors les vers à soie, ces favoris de Salomon ? »

Se plaçant, selon leur coutume, au point de vue du goût public et de son éducation, les écrivains berlinois lui demandaient ce qu'ils demandaient aux autres écrivains, ce qu'il avait fait pour cette éducation du goût et pour le relèvement, la réforme de la littérature allemande. Il y répond par une distinction très judicieuse et qui prouve qu'il a parfaitement conscience de son rôle et de sa place dans la littérature de son pays et de son temps. « Si jamais, dit-il, je devais subir la tentation de devenir un *modèle*, je serais le premier à en rire. Mais rien ne m'empêchera de faire mon devoir d'*original*. Un original met en fuite les imitateurs et produit des modèles. » La distinction est double. Hamann distingue d'abord entre le *modèle* qu'il n'est pas et l'*original* qu'il est, puis entre l'*imitateur* qu'un original met en fuite et le *modèle* qu'il provoque et produit. Les mots admis et consacrés, d'autres mots que les siens nous manquent pour rendre les distinctions qu'il vient de marquer là. On pourrait dire peut-être qu'il n'est pas un classique, ne le sera jamais ni ne s'en flatte mais plutôt un précurseur, un initiateur, un de ces pionniers qui frayent le chemin à l'armée. Pour un enthousiaste, pour un inspiré, comme on le conçoit généralement, il faut avouer que Hamann avait une singulière clairvoyance, la plus méritoire, celle qui consiste à ne pas se tromper sur soi-même. C'est peut-être là un des textes qui lui font le plus d'honneur ; il répond péremptoirement à tous ceux qui déplorent que Hamann ne soit pas devenu un classique. Il suffit à son honneur d'avoir ouvert la voie à Herder, qui fut le *modèle* que cet *original* a produit. Ç'en est plus qu'il ne faut pour donner à ces nobles paroles leur sens prophétique.

Pourtant, avant de devenir le classique, le *modèle* dont Hamann vient de parler, Herder fut bien quelque temps un de ces *imitateurs*, que cet *original* se vantait de mettre en fuite. Les contemporains en firent la remarque. Encore ne connaissaient-ils pas de ce disciple la *Rhapsodie dithyrambique sur la Rhapsodie en prose cabalistique* [1] qui se rattache à celle-ci en effet d'une manière trop étroite pour ne pas trouver sa place ici. Agacé un peu par les critiques qu'il eut à subir de la part des revues de Hambourg, de Berlin, de Gœttingue, Hamann en fit peut-être des reproches à son jeune ami. Peut-être aussi trouva-t-il cette « imitation » peu flatteuse. Herder se défend de toute intention malveillante [2]. Et en effet quelle qu'ait été son intention, il y a dans le style évidemment travaillé et pénible de ce *Dithyrambe* une imitation si servile de Hamann, que nous y verrions plutôt, volontaire ou involontaire, un hommage. Il demande à son maître la permission de faire comme « le chamelier turc qui ramasse les pommes sacrées que laisse tomber le saint homme assis sur le chameau et qui porte le Coran ». On ne saurait être plus humble. Mais il semble qu'il n'y ait pas seulement de l'humilité dans la conduite de Herder ; il y entre du calcul. Ce chamelier dont il parle a d'excellents sentiments ; mais il n'est pas désintéressé et c'est, en somme, un écornifleur. Et Herder trahit en effet dans ce même *Dithyrambe* le projet qu'il nourrit de développer pour son compte en la rendant plus intelligible, en la vulgarisant, ce qu'il appelle joliment « l'esthétique selon Moïse » (*Mosaïsche Aesthetik*) de Hamann.

On le sait, il ne restera pas longtemps l'*imitateur* qu'il est ici ; il s'émancipera, il sera le *modèle*, le classique de cet *original*, le Josué de ce Moïse ; il convoite déjà le bonheur qu'il aura en effet et dont Hamann s'interdit l'ambition. Le *Dithyrambe* s'achève comme la *Rhapsodie* par une Apostille qui reprend pour les développer chaque terme de l'Apostille de Hamann. Il se termine sur cette sorte de maligne ou de malicieuse prophétie, sur ce qui peut paraître un trait de cynisme ou de naïveté : « Bref, ô philologue, toi et ton livre

1. Publiée par M. Arthur Warda (*Euphorion*, 1909 : 8tes *Erg-Heft*, 75-82).
2. Hoffmann, *Herders Briefe an Hamann*, fév. 65.

vous êtes l'hiéroglyphe sacré dont peut-être un Homère aveugle ou un lourd Platon (*dummköpfichter*) sauront extraire le secret de l'art ; mais voyez ! Ce n'est pas de Colomb, qui, tel Leibniz, découvrit des îles par-ci par-là, c'est d'Améric Vespuce qui, tel Wolf, aborda en terre ferme, que le nouveau monde prit son nom. » Voilà donc le disciple d'un homme qui a prêché la supériorité du génie ; à peine il ouvre la bouche pour remercier son maître, c'est pour affirmer la supériorité du talent systématique sur le génie désordonné mais créateur ! « *Stat palma in medio !* ajoute Herder, *qui poterit, rapiat !* » et en effet c'est à lui qu'était réservée la gloire de répandre dans ses livres des idées qu'il tenait du maître, d'enrichir la littérature d'un style qui s'était formé à l'imitation, d'ailleurs dangereuse, de celui de Hamann, et surtout de porter en des climats plus propices, aux bords du Rhin et à Weimar, de communiquer à des esprits plus accueillants, à Claudius, à Gœthe, un feu qu'il avait allumé à ce brasier étouffé et tenu sous le boisseau.

Mais ce n'est là qu'un épisode légèrement anachronique. Ce n'est pas encore à Herder que Hamann a affaire en 1763, c'est aux Berlinois. Après cette lettre du 4 mars, quels pouvaient être ses rapports avec les critiques berlinois ? On pouvait se le demander avant de l'avoir lue. Le doute maintenant n'est plus possible. Il y a eu intransigeance des deux côtés. Aucun des deux partis n'a voulu céder. Les premières négociations avaient été des tâtonnements maladroits, le résultat en était resté indécis. On ne savait pas bien si Hamann deviendrait ou ne deviendrait pas le collaborateur des *Litteraturbriefe*. Après la critique de Mendelssohn et cette lettre de Hamann à Nicolaï, il est bien évident non seulement qu'il ne saurait plus en être question, mais que leurs rapports même ne sauraient durer. Ils cessent en effet. Deux lettres sont échangées. Et alors c'est Nicolaï qui brise une correspondance désormais sans objet.[1] Dans sa lettre du 3 août (III, 172 seq. complété par *Gild.*, I, 372), Hamann félicite très amicalement Mendelssohn à l'occasion de son mariage, déplore que Lessing ait renoncé à collaborer à la revue et déclare que le « plan et l'organisation de cette publication lui restent encore obscurs ». Évidemment, il craint de s'engager. Il n'a pas d'objection pourtant à envoyer quelques « nouvelles », mais il n'a rien trouvé encore parmi les récents ouvrages qui ait fixé son attention. Son hypochondrie en est peut-être cause. Anticipant sur le jugement que Mendelssohn portera sur les *Croisades*, il termine par ces paroles hautaines et amères : « Le génie est une couronne d'épines, et le goût un manteau de pourpre dont on couvre un dos déchiré par les verges. »

1. Nicolaï ne répond à Hamann qu'après quelque temps, en juillet. Sa lettre n'a pas été conservée. Mais il expliquait sans doute l'organisation des *Litteraturbriefe* qu'il caractérisait comme une démocratie. Hamann n'est pas satisfait de cette explication.

CHAPITRE VII

« ESSAIS A LA MOSAIQUE ». — « LETTRE NÉOLOGIQUE ET PROVINCIALE SUR L'INOCULATION DU BON SENS ». FRÉDÉRIC II ET LES PHILOSOPHES COMPLÉMENTS DE L'AESTHETICA : « AUTEUR ET CRITIQUE » « LECTEUR ET CRITIQUE » CONCLUSION DE CE LIVRE

Ce sont d'autres personnages qui vont entrer maintenant dans la vie de Hamann, en même temps que d'autres questions solliciteront sa pensée et provoqueront d'autres œuvres. A Berens et à Kant et aux *Mémoires Socratiques* ont succédé Mendelssohn et l'*Aesthetica in Nuce*. Un nom est lié toujours à chaque phase principale de son développement et à chaque période de son activité littéraire. On va en aborder une troisième où l'amitié de Moser et sa vie de fonctionnaire influeront sur sa pensée. Mais il faut auparavant parler d'une plaisanterie qu'on lui fit et qu'il prolongea et qui est bien propre à faire paraître ce qu'il entre de jeu et d'amusement puéril dans ce qu'il écrit.

Il avait reçu d'un inconnu une brochure française, l'*Inoculation du Bon Sens* avec cette dédicace « Prends, mortel squelette d'Apollon, prends ce livre et ne te risque plus à franchir le Rubicon de la folie. Signé Socrate *junior* ». C'est ce qu'il appelle un « billet doux ». Il en est, comme on dit, intrigué[1]. Ce qui le séduit, je pense, c'est cette idée d'inoculer

1. Il ne sait trop qui lui a fait ce cadeau. Tantôt il pense à un ami de Silésie (III, 113), tantôt à Mendelssohn ou à quelque Berlinois (III,

un bon sens alchimiquement préparé. Cette idée lui inspire d'abord la *Lettre néologique*, puis, sous le titre de *Französisches Projekt*, une traduction de quelques pages de l'opuscule de Selis, puis une *Suite à la Lettre néologique* sous le titre de *Glose Philippique*[1].

La *Lettre Néologique*, annoncée à Lindner le 10 octobre 1761, est d'une extrême obscurité[2]. Il faut prendre ici Gildemeister pour guide (*Gild.*, I, 324-9). Il nous apprend tout d'abord que Hamann fait allusion non seulement à l'innocent opuscule de Sélis, qui en effet n'explique guère que le titre, mais encore au *Préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne* et aux *Vues philosophiques* de Prémontval. Mais il n'a pas vu que la *Lettre Néologique et provinciale* s'adressait en somme à Berens[3]. Cela établi,

127), quoique le paquet lui fût arrivé par la poste de Varsovie. On a soupçonné un de ses anciens élèves; la signature *Socrate Junior* s'explique dans cette hypothèse. Quant à l'opuscule français de 62 pages qu'on a attribué quelque temps à l'abbé Coyer, il est, selon le *Dictionnaire des Anonymes* de Barbier, de Selis. C'est une de ces déclamations contre le siècle comme il en a paru beaucoup au XVIII[e], d'une langue pure et énervée, d'une pensée trop générale et vague, sans méchancetés ni allusions personnelles, et d'une assez heureuse tournure littéraire. L'auteur propose d'inoculer aux Français un bon sens composé « d'une portion de flegme anglais, de plusieurs dragmes de raffinement italien, plusieurs onces de gravité espagnole et de rigidité allemande ». C'est une satire générale de la légèreté française.

1. Les deux *lettres* et la *glose* réunies sous le titre d'*Essais à la Mosaïque* paraissent en 1762, et, comme elles sont dirigées toutes trois contre les philosophes (III, 113) — ce que l'épigraphe ironiquement empruntée à Voltaire :

> Il n'est plus rien qu'un philosophe craigne,
> Socrate est sur le trône et la vérité règne,

donne assez à entendre, — elles sont un hors-d'œuvre, un pendant aux *Croisades du Philologue*. Comme les *Croisades*, les *Essais* portent la tête de Pan.

2. Hamann en adresse des exemplaires à Gellert et à Rabener. Qu'en firent-ils? Gildemeister (*Gild.*, I, 323, note 1) en a possédé un dont les marges étaient couvertes de nombreuses remarques de Hamann. Il est regrettable qu'il ne les ait pas publiées et qu'elles manquent dans les notes de Wiener, continuateur de Roth.

3. A qui en effet Hamann peut-il écrire qu'il doit une lettre depuis un lustre (II, 347), qu'il ne veut pas empiéter sur le patriotisme de ses

avouons pourtant qu'il n'en rejaillit pas grande lumière sur l'œuvre elle-même. C'est un dernier écho de la querelle de 1757-1759.

La *Glose philippique* nous donne une explication en 15 paragraphes de la *Lettre Néologique* et en révèle l'intention qui est de réfuter l'*Inoculation du Bon Sens*. L'auteur de ce petit pamphlet, ce Charlatan gaulois (II, 347) a flatté les Allemands. Il s'agit de montrer ce que c'est que le bon sens qu'il leur envie. Cette « Iliade *in nuce* » (II, 361) est donc ironique et se propose de railler le bon sens et la philosophie des Allemands, tandis que la *Glose,* bâtissant sur le terrain déblayé, sera le panégyrique du génie. Après une « Histoire naturelle de la philosophie germanique en hiéroglyphes » d'un goût détestable[1], Hamann désigne par les noms maçonniques des deux colonnes du Temple de Salomon, Jakin et Boaz, les deux principes de contradiction et de raison suffisante sur lesquels repose cette philosophie allemande tant vantée. Il voudrait, nouveau Samson, les arracher, et s'écrie (II, 352) : « C'est pourtant à ces deux principes, Monsieur, que la philosophie en Allemagne est redevable de sa toute-puissance avec laquelle elle sait créer des *contradictions* dramatiques et anéantir des *contradictions* positives avec le bon plaisir du *Bon Sens* et qu'elle éclaire le pays des ombres *innées* par la suffisance ou la déterminabilité d'un feu follet ». On attendait du sensualisme psychologique de Hamann cette méfiance pour les idées innées. Le principe de contradiction lui paraît mal fondé et tel, comme il dit, qu'il en crée de fausses et en anéantit de réelles. Tous ces principes philosophiques sont suspects à son orthodoxie luthérienne, et, au paragraphe suivant, il les représente comme un « papisme spiritualisé par le bon-sens [2] » (II, 362).

affaires « solides » (II, 369), et, dans la *Glose philippique*, à qui pense-t-il sinon à son vieux créditeur Berens quand il parle de « payer à un ami sa dette » ? (II, 361).

1. Leibniz y paraît sous le nom de Zoroastre, Wolf sous celui de *Loup* et il est dit que « les mâchoires de Zoroastre s'attachent au tronc d'un *Loup*. »

2. On a recueilli les autres passages où Hamann adresse le reproche de papisme aux philosophes et en particulier à Kant (Weber, *Hamann und Kant*, p. 156-7). Sans doute il entendait par là mettre l'infaillibilité, la valeur universelle et absolue attribuée à la raison en rapport avec l'infaillibilité et l'universalisme catholique. La théorie de la Révélation, seule universelle et différemment interprétée par les individus selon leurs sensations, est luthérienne. En son § 10, Hamann pousse assez loin son parallèle entre le papisme et la philosophie et leur identification, parlant de « l'infaillibilité du syllogisme, de la Transubstantiation des Symboles du sens commun en vertu d'une consécration définitive » (II, 353).

C'est surtout au paragraphe suivant qu'il témoigne de sa préférence pour l'empirisme. « Les chansons de son Orphée (du Bon Sens) transportent les benêts jusqu'au troisième étage de l'Empyrée métaphysique (Vive Pharaon) sans l'échelle du détail individuel, et enseigne aux dieux des jardins asiatiques (maréchaux de France) à faire des plans de bataille indépendamment de leurs troupes, du terrain, des forces ennemies et de la méchanceté du Hasard » (II, 353). Voilà qui est assez clair[1].

Telle est la substance de cette *Lettre Néologique*, et l'on voit qu'elle n'ajoute que peu de chose aux traits de Hamann que nous connaissions[2]. Il a écrit la *Lettre Néologique* « pour les fous, pour les Anges et pour les Diables ». Dans la *Glose* (II, 374), il dit qu'il y a des « choses difficiles à entendre que les Anges désireront de pénétrer jusqu'au fond, mais que les fous et les Diables tordront comme ils tordent aussi les autres écritures à leur propre perdition ». Essayons d'imiter les Anges!

1. Les trois paragraphes suivants sont ironiques et l'analyse les désigne sous les titres de charge de l'Europe, charge de la France et charge de l'Allemagne. Le pamphlet se termine par une invocation de la Fée des Vapeurs que l'auteur prie de venir « égayer le berceau d'un *Humaniste* que l'ennui a fait tourner vers l'étude déserte et aventureuse de l'Orient sous les auspices de Croisades à la moderne ». « Il demeure au torrent de Kérith vis-à-vis du Jourdain », c'est-à-dire entre Katzbach et Pregel et si « les corbeaux lui apportent du pain et de la chair le soir, et s'il boit au torrent », c'est que, comme le prophète Elie, il vit à la grâce de Dieu, sans occupation régulière ni soucis matériels, jouissant des nobles loisirs que nul prince, nul Mécène ne lui a faits et dont il est assez fier.

2. Il donne rendez-vous au lecteur aux Champs de Philippes, et voilà un des sens de la *Glose philippique*, l'autre se tirant des fameuses *Philippiques* de Démosthène et de Cicéron.

Faisant d'abord allusion à Prémontval (II, 359-60), il donne le ton de son opuscule. Cet honnête Académicien avait, dans son *Préservatif*, pris à la fois la défense de la langue française que les Allemands parlaient mal et de l'allemande qu'ils ne parlaient pas assez. Hamann lui avait adressé sa *Lettre Néologique;* il nous apprend ici que « cet *Ange tutélaire* de la langue française, le *gardien* de son purisme contre la corruption des *étrangers* (qui sont les fils du royaume) » en avait frémi. Ce frémissement du bon Prémontval s'explique. Mais par cette observation Hamann donne clairement à entendre que c'est bien en effet à l'influence victorieuse de la civilisation et de la philosophie françaises, et plus encore des philosophes français et cosmopolites de Berlin, que c'est à Frédéric II lui-même et à ses courtisans qu'il en a. Et par cette attaque il appartient encore davantage, s'il se peut, au *Sturm und Drang*.

L'allusion au Salomon du Nord est ici constante. Hamann lui rappelle l'exemple de l'autre Salomon auquel on le compare et, tel un prophète courroucé, on dirait qu'il vient de quitter son torrent de Kérith pour s'adresser au roi en ces termes : « Il ne t'est pas permis de débaucher la religion de tes pères et de tes neveux pour le bon sens de concubines Asdodéennes, Hammonites et Moabites, — il ne convient pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens, de négliger ta vigne en Bahalhamon et de caresser les *Muses étrangères* (dont la bouche profère mensonge, et leur droite est une droite trompeuse)... Salomon, le roi d'Israël, n'a-t-il pas péché par ce moyen[1]? » Et voilà pour le maître.

Voici pour les valets — « philosophes serpents qui sont les plus fins sophistes entre tout le bétail et entre toutes les bêtes des champs, parce qu'ils marchent au rocher du Génie sur leur ventre et mangent la poussière par *Goût* » (II, 360). Leur tort aux uns et aux autres, c'est l'idolâtrie du bon sens. « Le code du bon sens », il le nomme « ce centon d'un Pédant » (II, 374). Il ne revient pas sur ce bon sens, le contraire et le

1. II, 368. C'est ici que s'expliquent les deux épigraphes placées en tête des *Essais à la Mosaïque*, tant celle qu'il tire de Voltaire que celle qu'il emprunte à Bacon (*Nov. Org.*, I, aph. 121).

prétendu succédané du génie, dont il expose les principes et le résultat dans la *Lettre Néologique*. Il lui oppose le génie. « O *Galates* insensés! », s'écrie-t-il, flattant le prince tout en gémissant sur ses erreurs, « qui est-ce qui vous a fascinés? Je voudrais seulement entendre ceci de vous : est-ce le bon sens qui enseigne au Salomon de l'Aquilon à faire des merveilles? Est-ce le bon sens qui l'a fait prospérer contre la mutinerie de tant de nations et contre les vains projets de tant de peuples? » (II, 365). Et portant à son comble cet éloge mêlé de blâme, y ajoutant le trait et en aiguisant la pointe, il déclare, imitant Salomon, que « il y a trois choses trop merveilleuses pour moi et même quatre, lesquelles je ne connais point, savoir : un *homme de bon sens* qui cherche la pierre philosophale, — la quadrature du cercle, — la longitude de la mer, — et un *homme de génie* qui *affecte la religion du bon sens* » (II, 369).

Il ne définit pas plus le génie que le bon sens. On entend assez ce qu'il veut dire. D'après l'usage qu'il fait de ces mots ils correspondent dans son esprit l'un à la stérilité, l'autre à la fécondité, l'un à l'abstraction, l'autre à la vie. Et de ce génie, il en attend autant pour les belles-lettres que pour la religion. Comme Klopstock a vu la Muse Germanique concourir victorieusement avec la Muse Britannique, Hamann aussi a sa vision de prophète et de patriote. Il ne s'agit plus seulement de la Muse, mais du *Génie* de l'Allemagne. Citons encore, autant peut-être pour le grotesque du style et de l'image que pour l'ambition de la pensée : « La tête enveloppée dans le manteau de la fiction, mon cœur médite un excellent discours. Je vois le Génie de l'Allemagne, son épée sur la cuisse, son carquois rempli de flèches aiguës qui entreront dans le cœur des ennemis du Roi, — son sceptre est la dent d'un éléphant, — ce n'est que Myrrhe, Aloé et peau de Casse de tous ses vêtements; l'odeur de ses habits est l'odeur d'un champ que l'Éternel a béni, — sa voix est la voix d'un homme intègre », etc. (II, 364). Il n'est guère possible de prétendre qu'il y ait ici de l'ironie et il n'y a pas d'excuse pour un tel morceau. Hamann, je le crains, en était très fier.

L'opuscule s'achève sur une prosopopée de saint Paul toute

pleine de citations des épîtres aux Colossiens et aux Corinthiens. La foi en Jésus-Christ crucifié, en Dieu génie créateur, médiateur et auteur y est splendidement affirmée. Hamann y insiste à nouveau sur le caractère paradoxal de la foi : « nous ne nous proposons que du scandale et de la folie pour le monde et pour les princes du siècle » (II, 373). Il s'élève contre les Pharisiens et les moines, contre les Sadducéens et les philosophes. « La parole de la Croix est le plus grand scandale aux yeux des théologiens orthodoxes et des moines superstitieux, parce qu'elle manifeste le scandale mystérieusement caché dans le levain des Pharisiens. » Il importe autant en effet à la pure foi paulinienne et luthérienne de se séparer de la théologie pharisaïque et catholique que de s'éloigner des Sadducéens et des mondains. Hamann est parfaitement dans cette grande tradition quand il ajoute que « l'Esprit qui est de Dieu peut seul nous révéler la *puissance* de Dieu et la *sagesse* de Dieu en justifiant les pécheurs et en condamnant ceux qui se justifient eux-mêmes » (II, 373).

Cette longue prosopopée ne lui suffit pas. Il ne lui faut rien moins que le miracle du Mané, Thécel, Pharès, apparu sur le mur de la salle de Belsazzar. « Muraille du Palais ! fais sortir — à l'endroit du chandelier — les doigts d'une main d'homme, qui écrivent des logogryphes pour surprendre ceux qui y boivent du vin et louent *l'or — l'argent — l'ivoire — les singes — et les paons* sous le règne des Salomons. Lisez et n'entendez rien ! Astrologues ! Chaldéens ! Sages de Babylone ! » (II, 375-6.)

Extension subite, audacieuse de sa querelle avec Berens et Kant d'abord, avec les philosophes berlinois ensuite, les *Essais à la mosaïque* allaient hardiment attaquer dans les deux plus grands noms du siècle, dans ses représentants les plus glorieux, Voltaire et Frédéric, la philosophie qu'il n'avait d'abord reprochée qu'à d'obscurs amis ou à des littérateurs. Nul doute pourtant que l'origine de ce double pamphlet ne soit dans ses rapports avec ces amis. Dans son esprit, l'un et l'autre opuscule s'adressaient à Riga et à Berlin. Ses idées ne prennent forme qu'au contact d'une réalité précise. Il n'atteint au général qu'en passant par le particulier, en le traversant.

A la suite de sa critique de la *Nouvelle Héloïse*, Mendelssohn parlait de la traduction allemande qu'un certain Gellius en avait fait paraître[1]. La critique de Mendelssohn était dure. Gellius répliqua. Il publia en 1762 des *Observations à l'usage des critiques allemands, augmentées de quelques autres vérités*. Hamann reçut cette brochure à peine elle eut paru, et le 16 avril 1762 (III, 144), il écrit à Lindner qu'il n'y comprend pas grand'chose mais que, par les attaques qu'il y a contre les *Litteraturbriefe*, il y voit comme une suite de ses *Idées Chimériques*. Il résulte pour lui de toute cette querelle que « l'anarchie dans le monde savant a atteint son comble et que le moment d'un grand événement (apostème) est arrivé ». Est-ce le mouvement du *Sturm und Drang* qu'il prévoit ?

C'est à ce médiocre épisode que se rattache et que nous devons son étude sur *Auteur et critique*[2]. Bien que la préface *à l'Editeur* le décore du nom pompeux d'essai métaphysique, ce n'est pas autre chose qu'une suite d'observations assez fines, quelquefois mordantes sur le métier de critique.

C'est tout d'abord un rappel à l'humilité ; la critique ne doit son origine qu'à la dépravation des auteurs et du public ; pareille au mercure, elle sert à la fois de remède pour certaines maladies et de thermomètre ou baromètre pour ceux qui sont curieux de connaître l'état de l'atmosphère[3]. Hamann exige du critique des qualités nombreuses, pénibles à acquérir et concilier : il doit être assez intelligent pour être dur jusqu'à l'injustice, assez généreux pour subir et supporter l'injustice ; son habileté doit être non seulement d'écrire

1. III, 171-2, Mend. *Werke* IV[II], 278-83. Lessing ni Mendelssohn n'étaient indulgents pour les traducteurs dont Hamann de son côté déplorait le nombre croissant.

2. Elle a dû être composée rapidement. L'idée n'en est pas conçue avant le 16 avril, et elle porte la date du 3 mai 1762. N'ayant en somme, et malgré les hésitations, les ménagements qu'il y a mis, pas « pris de service » dans l'officine critique de Nicolaï, Hamann peut se désigner sur le titre comme « un lecteur qui n'a envie de devenir critique ni auteur » (II, 377).

3. Ceci est déjà du pur Jean-Paul, ou, si l'on préfère, c'est ici toute la formule de l'esprit de Jean-Paul, par la bizarrerie de l'expression et l'ingénieux de l'idée et du rapprochement.

et de lire, mais encore de se dépouiller de son habileté même. Car la situation du critique est singulièrement délicate. Comme le ministre entre le peuple et le prince, il est placé entre le lecteur et l'auteur ; il lit comme celui-là et, comme celui-ci, il écrit. Sans doute il y eut rarement autant de talent critique que dans le présent siècle ; la critique en est un chef-d'œuvre méconnu. « Mais qui ne sait pas résister à l'irrésistible tentation de dépasser et de battre la sagesse de chaque auteur et de chaque lecteur par la supériorité de la sienne propre, la grandeur de sa gloire le rend incapable de faire un critique » (II, 384). On ne peut demander une telle abnégation de personne, ni surtout d'un homme de talent. Que du moins les critiques imitent l'homme d'Etat qui sait établir une concordance générale, « une harmonie telle qu'on en a observée entre l'Etoile Polaire, l'aimant et le fer ». — Cette image qui, dans le texte, reste fort obscure, est développée par Hamann dans une lettre qu'il écrit à Lindner le 7 mai 1762 (III. 148). « De même, dit-il, que l'aimant se dirige vers l'Etoile Polaire et attire ainsi le fer, de même l'homme d'Etat s'oriente sur le prince et agit sur le peuple, de même enfin le critique s'oriente sur l'auteur et attire d'abord la limaille, puis peu à peu toute une masse de lecteurs. » On reconnait dans cette idée celle qu'il a déjà exprimée une fois, qui se précise de plus en plus dans son esprit et d'après laquelle la pensée d'un auteur, son sens, sa force ne se peut communiquer d'abord qu'à un petit groupe pour s'étendre ensuite de proche en proche.

Les critiques contemporains « savent tous écrire et endoctriner, l'un savamment (Mendelssohn ?), l'autre d'une écriture commerciale (Nicolaï ?), mais pour ce qui est de lire, tout au plus le savent-ils comme des mendiants espagnols » (II, 388). Evidemment, il aurait fallu savoir lire autrement pour comprendre les opuscules de Hamann ! Tout serait donc perdu, « s'il ne restait quelque part la semence des idiots et des patriotes, capables de ruminer au long de nombreuses pages quelque ἅπαξ λεγόμενον, de consacrer deux heures à la seule lumière de la lune, à des traductions, des observations, à la découverte de pays inconnus, non contents de porter la fatigue et la chaleur du jour » (II, 389). Il y a là une foule

d'expressions que Hamann emprunte à l'opuscule qui avait provoqué le sien ; c'est comme un centon. Mais on voit bien de qui il veut parler sous le nom d'*Idio und Patriot* et que c'est de lui et qu'il met une bonne part de son âme, de son cœur et de sa vie dans ces phrases baroques dont il prend l'étoffe n'importe où, dans la première brochure venue, et qui sont siennes pourtant par la pensée et par le style [1].

Il faut avouer avec Gildemeister que le *Conte du 1er mai* qui termine l'opuscule reste très obscur, que l'occasion et le prétexte n'en sont pas connus, et que la lettre de Hamann à Lindner du 7 mai (III, 150), n'en donne pas la clé. — Hamann se trouve d'humeur anacréontique, assis entre deux bergères [2], quand il est ravi et se voit transporté dans la plaine de Marathon illustrée par la victoire de Miltiade sur les Perses et par l'enseignement de Platon [3]. Hamann fait-il allusion à Platon ? On le jurerait [4]. Il rappelle le sort que Platon réserve aux poètes, en les envoyant en exil ou en les reléguant dans l'Olympe tout en élevant des statues à leur mémoire. « Telle est l'origine des idées d'or, d'argent, de fer, de bois ou de pierre, que l'on donne pour les belles natures de ces poètes, qu'il faut excuser et suivre comme une courtisane si l'on ne veut être relégué en exil ou dans l'Olympe par des évêques platonisants » (II, 393). On

1. Gildemeister (*Gild.*, I, 366), tient cet opuscule pour l'un des plus obscurs et des plus mystérieux de Hamann. Il est vrai que nous ne savons quel est l'éditeur à qui la préface est adressée et dont le titre dit « qu'il n'en savait rien ». Mais si nous le connaissions, cela ajouterait-il beaucoup à notre intelligence du texte? Encore semble-t-il fort probable que cet éditeur ne soit autre que Nicolaï, à la fois éditeur, auteur et critique, si du moins c'est au même éditeur que Hamann fait allusion à la fin de *Lecteur et Critique* (II, 412) : il y hasarde la supposition que cet éditeur pourrait bien être « Rhadamanthe aux Limbes de la Critique ». M. Unger, II, 710, de son côté, pense à Nicolaï.

2. C'est à cette situation que fait allusion sans doute la citation d'Horace du titre *Vis amica pastoribus*.

3. Il lisait alors avec enthousiasme la *République* de Platon. « Je ne saurais le goûter assez, écrit-il à Lindner (III, 152), tout pour moi est vivant dans ce livre et je ne cesse de souligner. »

4. M. Unger (I, 358-64) n'en a pas douté et a expliqué presque tout l'opuscule par des allusions et renvois au texte de la *République*.

voit[1] que même dans ce ravissement et dans ce « conte » il ne s'est pas trop éloigné de sa polémique et qu'il y sait revenir aussitôt qu'il le juge à propos. Il la clôt dignement par ce verset de Jérémie (*Jer.*, 25, 27) dont il lisait alors un commentaire (III, 152) : « Buvez et soyez enivrés et vomissez et tombez sans vous relever à cause de l'épée que j'enverrai parmi vous. »

S'il s'est élevé un instant du particulier au général et de sa querelle avec les *Litteraturbriefe* à une conception de la critique littéraire, à quelque chose comme une doctrine sur une matière controversée, ce n'a pas été pour se tenir longtemps dans ces hautes et sereines régions, et il n'a pas tardé à retomber d'une dissertation libre à une polémique trop énergique de ton pour ne pas devenir, parfois, grossière.

Hamann avait pour ses opuscules, outre leurs noms publics et officiels, des petits noms d'amitié, de tendresse dont il ne se sert que dans sa correspondance. C'est ainsi que *Critique et Auteur* s'appelle proprement un « pet à vingt ongles » (III, 154). Il eut bientôt une suite. Hamann a lu les *Observations* de Hagedorn *sur la Peinture* (III, 154). Il en est irrité. Son imitation lui inspire *Lecteur et critique*[2]. Le travail lui fut pénible; par trois fois les bras lui en tombèrent. Mais ses peines ne furent pas vaines. « Le principe des beaux-arts y est révélé dans sa nudité. »

Lecteur et Critique n'apporte cependant guère d'élément nouveau à la conception que Hamann se fait de l'art. Mais il l'exprime avec un singulier bonheur parfois et une force que nous ne lui avons vue jusqu'ici que dans l'*Aesthetica*[3].

1. Et le mot d'idée est pris ici tant au sens d'image qu'en un sens mi-platonicien mi-baconien.

2. Hamann avertit Lindner qu'il faut avoir lu les deux tomes de Hagedorn avant d'aborder son opuscule, « celui-ci étant à ceux-là comme le prépuce au corps humain ou comme cet orteil qu'un peintre fit mesurer pour rendre le public attentif à la taille d'un géant ». M. Unger (I, 370-75), tout en reconnaissant que bien des énigmes de cet opuscule restent indéchiffrables, a trouvé pourtant quelques lumières dans une comparaison minutieuse des deux textes de Hagedorn et de Hamann. C'est une fois de plus un centon et une mosaïque parodique.

3. Il emprunte ses épigraphes à Manilius, le poète astronome, et à Platon. Mais c'est d'Horace surtout qu'il s'inspire en en répétant tout

Il montre d'abord comment le pédant et le petit maître peuvent n'être qu'une même personne, tels la chenille et le papillon. C'est la charge de Hagedorn qui s'annonce et s'esquisse.[1] Il pousse la fantaisie plus loin encore, et, comme pour s'en excuser, en réalité pour accuser le pauvre Hagedorn d'en être dépourvu, il s'écrie (II, 401-2) : « Qui veut priver les beaux-arts de l'arbitraire et de la fantaisie n'a même pas vu le costume, encore qu'il tende les bras vers lui et l'appelle sa Dulcinée. » Il faut que le lecteur lui-même soit sorcier pour lire un auteur « qui ne connaît pas d'autres moyens pour étendre le domaine de la belle nature que d'interminables répétitions d'observations archi-usées sur la palette et l'étiquette des beaux-arts » (II, 402). Hagedorn se moque des Chinois, mais il les imite et ne vaut pas mieux.

Voici qui est plus significatif : Hamann représente le riche écrivain — toujours Hagedorn — qui accumule des livres qu'il ne lit pas et qui dit : « Nous ne jugeons pas de la peinture d'après les exceptions. » A quoi il répond (II, 405) : « Nous autres, au contraire, pauvres lecteurs, nous considérons tous les chefs-d'œuvre d'un cabinet comme autant d'exceptions. Car, qui ne fait pas exception ne saurait produire

au long de cet opuscule, le *Virginibus puerisque canto*. Il écrit, confie-t-il à Lindner (III, 154), dans le goût de la poésie pastorale, « parce que l'esthétique appelle belle nature ce que le poète pastoral Rost appelle l'âme des jeunes filles », mais surtout, je pense, parce qu'il vient de lire Gessner (III, 153) qu'il ne s'interdit pas de citer. C'est dans une idylle de Gessner, *die Nacht* qu'il aurait trouvé, selon M. Unger (II, 718-9), l'histoire de Jupiter, de Junon et du vers luisant dont il compose une si bizarre énigme (II, 403-4).

1. « Qu'on ne s'étonne pas, dit-il, que je joue au sorcier et que je transforme un livre en un individu » (II, 400). C'est bien ce qu'il fait : il campe, avec un vrai talent de caricaturiste, le savant Hagedorn, fier de ses tableaux et de sa bibliothèque, citant avec complaisance force noms propres pour éblouir ceux qui ne les connaissent pas, vaniteux, rengorgé, « avec le jeu incessant de ses doigts sans doute chargés de bagues et de diamants, qui indique de loin, négligemment, tantôt un tableau dans son cabinet, tantôt un livre dans sa bibliothèque » (II, 399). Et il poursuit, s'attribuant ce titre avant que Moser le lui confirmât : « J'aime la nature, notre vieille grand'mère, comme un *mage* ; il faut être un mage pour lire nos beaux esprits. L'inceste commis avec la grand'mère est le commandement le plus important qui soit énoncé dans le Coran des beaux-arts, et on ne l'exécute pas » (II, 400).

un chef-d'œuvre ; les règles en effet sont les Vestales qui peuplaient Rome grâce aux exceptions qu'elles faisaient. » Image ingénieuse pour suggérer la chaleur et l'anarchie du génie qui méprise et viole les lois et les règles pour en féconder la chaste stérilité !

Ce n'est pas la seule image dont se serve Hamann pour exprimer ce caractère du génie. En voici une autre. L'artiste est créateur, il imite Deucalion, et sa Muse est Pyrrha ; ils lancent derrière eux des pierres, les os de la Terre maternelle : « auparavant c'étaient des règles que nul enfant à la mamelle n'aurait pu digérer ; c'étaient des pierres de scandale pour les vieux grands-parents ; maintenant ce sont des chefs-d'œuvre vivants, de divines œuvres de vos mains qui vous suivront parce qu'elles ont des jambes » (II, 406).

Si telle est la condition de l'art, si tel est le portrait des véritables artistes, il est clair que les beaux-esprits qui cultivent la belle nature et les beaux-arts n'en sont pas. « Ils ne verront jamais l'aurore d'un jour rajeunissant, tant qu'ils ne croiront pas à la résurrection de la chair (II, 409) ». Et comment y croiraient-ils, puisqu'ils en ont honte, la cachent et ne s'occupent que des vêtements coquets qui la couvrent ?

Abandonnant pourtant cette satire où il s'est complu des littérateurs de l'époque, Hamann revient à son sujet, aux rapports du lecteur à l'auteur. « Ce sont deux moitiés d'un même tout, dont les besoins correspondent les uns aux autres et ont précisément dans leur correspondance, le même but commun (II, 409-10). » « Même si le public est un paon, il faut que l'auteur pour lui plaire s'éprenne de sa voix et de ses pieds. Si pourtant l'auteur est un mage, si la littérature ancienne est sa sœur et sa fiancée, alors il prend la forme ridicule du coucou qui est celle de Zeus quand il veut se faire auteur » (II, 411). Tel est précisément l'attitude paradoxale où se trouve Hamann auteur.

Il ne conseille donc pas l'idolâtrie du public. Il ne conseille rien du tout. Mais il semble indiquer que chaque auteur se forme son idée du public, que chacun se conduit selon l'image qu'il s'est faite d'un lecteur idéal. « L'idée qu'il se fait du lecteur, c'est la Muse et l'appui de l'auteur ; l'étendue de ses conceptions et de ses sentiments est le ciel où il place cette

idée (II, 411). » C'est comme l'étoile sous laquelle il est né. C'est sa destinée. Quand il a bien fixé cette idée, « il va chercher jusqu'au centre de la terre le filon d'or le plus précieux et il en compose la chair et le corps de son lecteur et de sa Muse. L'auteur s'unit alors à sa Muse et elle donne le jour à des enfants, et au baptême les critiques de tous les coins de l'univers sont invités » (II, 412). On voit ce qui se mêle dans cette fable de souvenirs des idées platoniciennes, de la légende de Pygmalion. Hamann est ici plus heureux et plus intelligible que dans le « Conte du 1er mai » qui clôt l'opuscule précédent.

Si l'on veut tirer le résultat de cette polémique prolongée, commencée dans les lettres à Nicolaï et à Mendelssohn, achevée par ces deux opuscules, il est assez clair. Hamann, comme tous les *originaux*, les précurseurs et les représentants anticipés d'un état d'esprit et de sentiment qui ne s'est encore ni déclaré ni répandu, a affaire aux critiques les plus autorisés de son époque. Mendelssohn — et ceci lui fait honneur — a été séduit par les qualités de fermeté, d'originalité, par le goût de terroir et par la saveur essentiellement germanique qu'il trouve au style de Hamann. Encore que troublé par certaines particularités de ces opuscules, il est du moins parfaitement sensible à cela. Grand admirateur lui-même des Anciens, il admire la manière imprévue dont Hamann sait s'en inspirer, les imiter, en faire passer dans sa langue et en rappeler aux lettrés les beautés les plus viriles. A la vérité, il s'est bien aperçu d'une certaine divergence de vues entre lui et le débutant si heureux, si plein de sève et de promesses. Mais il n'en soupçonne pas d'abord la profondeur. Et de cette méconnaissance déjà Hamann est froissé. Mendelssohn ne pensait pas non plus que son protégé (le mot n'est pas trop fort) s'appliquerait à exagérer des particularités de style que l'on passe à un jeune homme, mais dont on attend qu'un homme fait saura se dépouiller. Il ne connaissait pas la lutte que Hamann venait de soutenir contre Berens et Kant, et dont il était sorti sans avoir fait la moindre concession. Il crut donc pouvoir attirer à lui ce beau génie, domestiquer ce sauvage, polir ce style informe, adoucir ce ton et mettre en œuvre aussi, en les développant suivant le naïf conseil d'Abbt, ces *idées* qui semblaient jaillir à

profusion d'un cerveau un peu brouillon mais surtout bouillonnant. Il fit des avances dont tout autre que Hamann eût été très flatté.

Mais s'il espérait le réduire et l'amener à soi, il ne le connaissait guère. Et on a vu à quoi cette tentative aboutit. Hamann, qui ne s'en tenait pas seulement au style, refuse de franchir l'abîme qui le sépare, lui solitaire et luthérien croyant, brouillon sans doute, mais libre dans son fatras, de ces mondains, de ces habiles, de ces juifs et de ces Gentils. En y réfléchissant, il creuse cet abîme au lieu de le combler, les Berlinois lui paraissent de plus en plus différents de lui, de plus en plus chimérique et dérisoire lui paraît le projet d'une collaboration ; l'antipathie qu'il se sent pour le métier même de critique va croissant. Non seulement la chose est impossible ; possible, elle serait néfaste. De la défense alors il passe à l'attaque, et aux lettres succèdent les opuscules *Auteur et critique*, *Lecteur et critique*. Telle est l'histoire de cette tentative de rapprochement.

Mais il n'y a pas eu là pour Hamann une *tentation ;* il ne faut pas mettre sur le même plan la rencontre de Hamann avec les Berlinois, son aventure de Londres et sa querelle avec Berens et Kant. Hamann, cette fois, n'a pas recours à son *Retro, Satana*, à ses grands arguments définitifs, il n'entre plus dans cette fièvre de 1759, tout se résout en bonne humeur, en plaisanterie légère ou mordante ; plus de ces gros nuages menaçants qui s'amoncelaient en 1759. Ce n'est pas que l'homme de 1759 soit mort. Il reparaîtra et Mendelssohn devra s'en apercevoir. Mais, outre que l'étude l'a adouci, apaisé, que les malheurs et la gêne ne l'ont pas encore aigri, la querelle amicale de 1762 au fond n'était pas grave. Il avait défendu pied à pied sa conscience, son âme, contre Kant et Berens. Seuls, ici, ses loisirs, sa fantaisie étaient en jeu.

LIVRE IV

MOSER ET HERDER (1763-4)

CHAPITRE PREMIER

LE MARIAGE DE CONSCIENCE

Ces heureux et studieux loisirs, Hamann n'en jouira plus longtemps. Les dernières années ont été troublées par la guerre. Mais sous l'occupation russe, la vie de Kœnigsberg n'a pas grandement changé[1]. La paix qu'il salue sans grand enthousiasme, presque avec indifférence, ne lui apporte pas d'ailleurs la félicité domestique. Ses déboires datent de 1763.

L'état de son frère n'avait fait qu'empirer. Il gardait le plus souvent la maison. Celui de Hamann le père était meilleur, il peut encore se suffire, il n'a pas besoin de son fils aîné pour le garder et le surveiller. Qu'est-ce donc qui le détermine à partager son avoir entre ses enfants ? Hamann écrit le 4 février 1763 (III, 183) que son père a envie « d'aller respirer l'air ». Mais il ne quitte pas Kœnigsberg. Hamann ne veut pas lui être à charge, il songe à « bâtir sa propre hutte » (III, 184), à chercher un emploi. Il y a évidemment quelque chose de changé dans les rapports du père et du fils.

1. Peut-être leurs rapports constants avec la Livonie et la Courlande avaient-ils familiarisé les habitants de la vieille résidence des Hohenzollern avec les Russes. Kœnigsberg correspondait avec Mitau et Riga au moins autant qu'avec Berlin. On peut s'étonner pourtant de ne pas trouver plus fréquente mention dans les lettres de Hamann de cet état anormal. Si sensible à une foule de petits événements, il ne l'est nullement à celui-ci qui n'est pas petit. Pas d'allusion dans sa correspondance ni dans ses œuvres. C'est un détachement singulier de la part du brûlant patriote qu'on a voulu faire de lui.

Un grand événement vient en effet de bouleverser le plan de leur existence, Hamann « a passé par une nouvelle école et il a payé cher son écolage » (*N. H.*, 118). A Pâques 1762, son père avait pris à son service une jeune campagnarde, Anna-Regina Schumacherin. Hamann s'éprit de la nouvelle servante, et il ne dut pas tarder à gagner ses faveurs, car dès janvier 1763 il se préoccupe de la nouvelle situation qui lui est ainsi faite. Ici encore, le fidèle Lindner est le confident de ses hésitations, de ses démarches, de ses décisions [1]. L'image de Hamann se complète ainsi sur un point important. Car enfin, ce « virtuose de l'amitié », cet homme chez qui une nouvelle amitié détermine souvent une nouvelle activité — on ne l'avait pas encore vu amoureux ! Ou plutôt, le singulier sentiment qu'il éprouvait pour Catherine Berens, ce mélange d'exaltation, d'hallucination et d'idée fixe, n'étant vraiment tout au plus qu'un amour de tête, on pouvait douter qu'il fût capable d'aimer autrement. Sa conduite à l'égard de la servante de son père nous renseigne et nous rassure. Parmi les raisons qu'il en donne, il en est d'excellentes et de détestables, de sincères et de sophistiques. Quand il raconte d'un style embarrassé que « pour connaître l'âme de cette fille il a *dû* s'abaisser et s'avilir avec elle, si bien que leur honneur et leur conscience à tous deux a *dû* courir le plus grand danger » (11 fév. 63, *N. H.*, 121), il est difficile de prendre cette casuistique au sérieux. Quand il assure (*N. H.*, 122) que « le plaisir des yeux n'a pas déterminé son choix, mais que les chemins sont partout ouverts au plaisir charnel », cela sonne plus franc, cela est, avec une charmante réticence, plus clair et plus sincère ; si ce n'est pas très flatteur pour les charmes d'Anna-Regina, cela est du moins en accord avec ce que nous savons de la nature sensuelle et fruste de Hamann. Et quand il ajoute qu' « il n'est poussé à ce *mariage de conscience* que par le souci de

1. Le premier éditeur de leur correspondance, Roth, en a chastement écarté toute allusion précise à cette affaire. Il a fait de Hamann un célibataire et quand plus tard on lui entend parler de ses enfants, c'est à se demander d'où ils lui sont tombés. Ce n'est qu'en 1905 que la publication des *Neue Hamanniana* de M. Weber est venu rendre cette situation intelligible.

maintenir sa santé et sa maison », on ne demande pas mieux que de le croire. Et voici que le Pan, le Satyre qu'il mettait au frontispice de ses opuscules se double d'une signification nouvelle et inattendue ! C'est bien en effet le Faune, le Satyre domestique qui apparait ici, plutôt encore que le « Druide » dont il parle et qui se jette avec une aveugle ardeur sur son « Hamadryade » qui ne dit mot et consent. Car la résistance ne fut pas longue, et il semble bien que le temps pressât en janvier 1763 et qu'il s'agît de régulariser au plutôt la situation.

C'est à quoi Hamann s'applique en janvier et février, c'est ce qui le détermine à chercher un emploi, un gagne-pain, c'est ce qui modifie si profondément son existence. Et dans la manière dont il s'y prend pour régler tout d'abord ses rapports avec la servante, se révèle l'homme pratique, le réaliste peu sentimental, qui pécherait plutôt par excès de méfiance que par excès de confiance et d'abandon, qui a appris à ses dépens à connaître la vie et les hommes, qui ne se laisse entraîner à aucune générosité déplacée. Il y a ici beaucoup moins de sophistique que tout à l'heure. Il ne se fait nulle illusion sur sa maîtresse, il reconnaît qu'elle sait distinguer le bien du mal mieux que pas un des sophistes du siècle, mais, ajoute-t-il, « *obéir !* — obéir, elle y est tenue déjà comme servante, combien plus ne le sera-t-elle pas si je m'expose au danger qu'il y aurait à l'épouser ! Et je m'exposerai à ce danger aussitôt qu'elle sera capable de placer par amour ma libre volonté au-dessus de son honneur » (29 juin 1763, *N. H.*, 122-3). Voilà qui, malgré tout, est assez clair. Hamann redoutait que sa chère maîtresse ne fît une épouse insupportable. Élevée du rang de paysanne à celui de bourgeoise, et de servante à celui de légitime moitié, il craignait qu'elle ne désapprît l'obéissance et l'humilité. Prudente sagesse dans cet homme que l'on traite encore trop facilement d'illuminé ! Au reste, il sait que son procédé, s'il n'est pas monstrueux, s'il est même assez commun à cette époque, n'est du moins pas consacré, que l'Eglise ni le monde ne le reconnaissent. Il ne parle pas des résistances de son père, mais il a bien de la peine à se défendre contre son confesseur. Saint Paul vient encore à son secours ; Hamann n'est jamais las de

citer saint Paul. « Vous rejetez ma lettre », dit-il à son confesseur après lui avoir avoué son projet, « parce qu'elle est contraire, 1° à la raison, 2° à la foi. Je ne puis que donner raison à votre raison et à la loi en me laissant condamner par l'une et par l'autre. Comme j'ai fait sceller par vos mains ma délivrance de la malédiction de la loi, permettez que je vous rappelle le ministère de réconciliation et de prédication de la foi où consiste votre vocation » (*N. H.*, 121). On a reconnu sa dialectique coutumière ; il faut avouer qu'elle peut être dangereuse. L'opposition de la foi à la loi, et de je ne sais quelle faculté supérieure à la raison doit s'arrêter à certaines limites qui pourraient être celles de la liberté ou de l'âme d'autrui. La religion même fixe ces limites et il semble qu'en poussant l'opposition trop loin, Hamann ait été bien près de se brouiller avec l'Église luthérienne [1]. — Quant à l'opinion du monde, il ne s'en soucie pas. Ne lui est-il pas étranger ? Et il est bien certain, « voulant en conscience atteindre le but du mariage et de son fondateur » (*N. H.*, 122) même s'il n'en accomplit pas les rites, de ne pas déplaire à Dieu. Un mariage selon la loi civile ne répond ni aux circonstances où il se trouve, ni aux aspirations de son âme. Et peut-être « donne-t-il aux autres un bon exemple en accomplissant la fin du mariage et en en recevant le bienfait sans subir le joug servile des lois humaines qui ont fait de ce sacrement établi par Dieu le manteau de l'avarice, des concupiscences et de la malignité » (*N. H.*, 119). Ceci n'est plus le langage de l'égoïste raisonnable et plein de sens, c'est presque celui du martyr, c'est celui tout au moins du réformateur, du révolté, du jeune homme tel que le ***Sturm und Drang*** le rêvera, l'instituera en idéal et parfois le sera.

Mais, dans toute cette affaire, c'est l'homme de sens rassis qui l'emporte, et de beaucoup, sur quelques velléités d'idéaliste, c'est un Hamann de trente-trois ans qui a vu assez du monde pour ne plus s'y laisser tromper, qui cède d'abord

1. Le quiétisme qu'il côtoie de bien près est non seulement dans sa pensée, il perce parfois dans son langage, par exemple quand il écrit : « Il faut s'abandonner avec une égale confiance au fleuve des événements et au fleuve des passions, quand Dieu est avec nous et notre vie cachée en lui » (III, 185).

à l'impulsion impérieuse des sens, qui se ressaisit ensuite, calcule et, soutenu par le mystique qu'il y a en lui, froidement choisit un parti qui n'est pas en somme si mauvais. Il ne s'en est pas mal trouvé. L' « Hamadryade » fit une bonne « mère de famille », et Hamann plus tard ne lui donnera pas d'autre nom. La considérant du point de vue moral, qui donc trouverait à reprendre à sa conduite ? Les Pharisiens ? Hamann y a pensé, et ce n'est pas devant eux qu'il se justifie. Des consciences sincèrement religieuses ? Peut-être, et ce n'est pas devant elles qu'il a besoin d'une justification. Il y aurait d'autre part ironie et ironie cruelle à traiter ce « mariage de conscience » comme une « association de plaisir ». Le plaisir, la pauvre Hamadryade y fut moins souvent qu'à la peine, et les jours du Druide ne furent que rarement gais. De longs ennuis patiemment supportés en commun, le soin des enfants, leur entretien, leur éducation, c'en est assez pour donner à cette union une consécration aussi haute pour le moins, à des yeux profanes, que celle qui lui manqua. Hamann se réclamait du maréchal de Saxe (*N. H.*, 119). Gœthe aurait pu se réclamer de Hamann. Mais l'Olympien n'invoquait aucun exemple, aucune autorité ; il les créait. C'est donc par la sienne encore que l'on peut justifier la conduite de Hamann.

Il s'agit de nourrir cette famille qui s'annonce et qui, pour être irrégulière, n'en manquera pas d'appétit. L'héritage maternel n'y pouvait suffire. Il fallait donc renoncer aux beaux et nobles loisirs, à l'indépendance laborieuse dont il venait de jouir pendant trois ans et qui avait été sa période d'activité la plus féconde. Il songe sérieusement à « entrer au service » non plus de Nicolaï, mais de quelque administration. Un poste dans une école ou à l'Université ne lui conviendrait pas ; il bégaie, son débit ne vaut rien. Il ne faut pas non plus que ses occupations l'obligent à rédiger ni à faire preuve de connaissances en droit. Que lui reste-t-il donc ? Il ne voit d'autre issue que la Monnaie, les Impôts ou les Douanes. C'est pour les Douanes qu'il se sent le plus de goût ou plutôt le moins de dégoût. Sans doute ses amis s'étonneront de le voir au nombre des publicains ! Qu'ils ne se scandalisent pas ! On l'a assez accusé de paresse et d'orgueil. Il espère que l'humilité de son choix, maintenant qu'il est

acculé à choisir, lui épargnera ces accusations tacites ou explicites (III, 184-5).

C'est au moment où il correspondait avec Nicolaï qu'il délibérait ainsi en lui-même. C'est au moment où il refusait d'entrer au service des Berlinois qu'il se décidait à solliciter dans sa patrie des fonctions subalternes. Au début de juillet (III, 203), il obtint la faveur de travailler à la chancellerie de l'Hôtel de Ville de Kœnigsberg. Et c'est du 29 juillet qu'est datée la requête (III, 207-9) qu'il adresse au Roi par l'intermédiaire de la Chambre de Guerre et des Domaines. Le ton est singulièrement humble et familier. Le Roi y est considéré en quelque sorte comme le père du peuple, prenant soin de sa famille et du moindre de ses enfants. Et Hamann y apparaît comme le fils prodigue qui demande à rentrer en grâce. C'est son *Curriculum vitæ*. « Ces cinq dernières années si tristes pour la patrie, je suis resté dans la maison de mon père, me consacrant au soin de ses tempes grisonnantes, et. selon le désir de mon cœur, à de savants loisirs. » Son espoir est dans « la sagesse et la prévoyance de Votre Majesté, père de son peuple, qui saura se servir d'un serviteur inutile et prendre soin de le faire vivre »... Il ne peut invoquer d'autre mérite « que celui de savoir écrire lisiblement à la rigueur et un peu compter ». N'est-ce pas pousser l'humilité et la naïveté un peu trop loin ? C'est en qualité d' « invalide d'Apollon » qu'il espère obtenir comme une grâce un emploi dans les douanes. Mais Frédéric qui avait à s'occuper d'autres invalides et qu'il estimait autrement, quel besoin avait-il dans ses bureaux de cet invalide d'un nouveau genre ?

« Le dernier de ses sujets » trouve pourtant un emploi. Il en est bientôt dégoûté. Son rapprochement avec Moser allait pour un instant lui permettre d'autres espérances bientôt déjouées elles aussi. Avant d'en parler, il convient de montrer quelle attitude, nouvelle et toute différente de celle de l'*Aesthetica*, Hamann prend à cette époque devant l'idée de nature ; il faut montrer d'autre part quelle application particulière il sait faire des principes de l'*Aesthetica* : il faut parler des *Näschereien* et des *Hirtenbriefe*.

CHAPITRE II

TRESCHO ET LES « *FRIANDISES* »
ROBINET, LE DÉISME ET L'IDÉE DE NATURE

Hamann était lié depuis longtemps avec ce fol, Trescho de Mohrungen, le maître querelleur et bougon de Herder. Trescho lui envoyait ses manuscrits pour qu'il les fît imprimer. Pour la nouvelle année 1762, il lui avait communiqué avec prière de lui trouver un imprimeur, le manuscrit d'une fantaisie au titre bizarre : *Friandises à placer dans les salons des pasteurs*. Hamann ne se faisait pas d'illusion sur les mérites littéraires de ce bel esprit de province et dans une lettre à Lindner il l'appelle proprement un petit sot (*kleiner Geck*). Il lui prit fantaisie cependant de répondre par des *Sucreries à placer dans la sacristie d'un prédicateur du haut pays* (II, 237-54). Mais ce n'était là qu'un prétexte.

Il avait lu la première partie du livre *De la nature* de Robinet, paru en 1761 [1]. Et l'intérêt qu'il porte à cet ouvrage s'explique. Il croit y voir un fidèle exposé du déisme. L'équilibre du bien et du mal dans la Nature est le premier point du discours de Robinet. Hamann montre ce que cette idée a d'équivoque. Tantôt l'auteur lui fait signifier la somme = 0 d'un nombre égal de grandeurs positives et négatives, tantôt il donne à entendre que la Nature, par un seul de ses caprices, efface souvent des pages entières de son manuscrit (II, 245-6). Mais, plus que ces flottements de la pensée, Hamann critique

1. Ce livre l'intéressa si bien qu'en février 1764 il y reviendra à propos de la publication du tome II dans un numéro de la *Gazette de Kœnigsberg* à laquelle il collaborait d'une façon suivie (III, 241-5)

l'optimisme même de son auteur. C'est le principe sur lequel est fondée et qui vicie toute l'entreprise déiste de Robinet. Il consiste à « considérer le créateur de la Nature comme un auteur anonyme pour pouvoir ensuite en commenter le livre avec d'autant plus de pénétration et de goût » (II, 243-4). Hamann aussi se plaît à considérer la Nature comme le livre de Dieu, et les *Méditations Bibliques*, *l'Aesthetica* avaient exposé cette idée sous tous ses aspects; mais il n'oubliait jamais d'ajouter que la révélation seule donne la clé de ce livre. Le déisme lui paraît un retour en arrière, au delà du christianisme, à ces jours d'erreur et de ténèbres où, pour leur avoir fait soupçonner un Dieu inconnu, Socrate était condamné par les Grecs. Plaisante prétention, si elle n'était sacrilège, de vouloir ignorer Dieu, ses qualités, sa personne, alors qu'il a pris soin de se révéler! Hamann n'entre pas dans l'examen des raisons du déisme, il n'en scrute pas les motifs ni les mobiles; il en prend le résultat, l'idée-mère et l'aboutissement, pour le condamner au nom d'une loi que le déisme ne reconnaît pas. Nous avons vu que la foi de Hamann ne se démontre ni ne se raisonne, et, dans la polémique, il serait donc très maladroit d'appliquer à ses adversaires un critère dont il ne pourrait supporter lui-même l'application.

Hamann n'a guère insisté que sur le déisme de Robinet[1]. « Quelque chose a été fait, donc quelque chose n'a pas été fait; donc ceci a fait cela », ainsi parlait Robinet, et c'est à quoi il voulait réduire la théologie naturelle (III, 242). Ce raisonnement, qui nous rappellerait aujourd'hui une apologétique moderne fondée sur l' « Inconnaissable » spencérien, a pour Hamann un tout autre sens. On a vu combien son Dieu est personnel, individuel, humain et trop humain, accessible à la colère, à la jalousie, à la passion. Il lui fallait un Dieu vivant en ce sens-là précisément, un Dieu populaire, le Dieu de l'Ancien Testament à la fois et celui du Nouveau,

1. Les efforts de cet esprit original pour établir la génération uniforme des êtres ne l'ont pas intéressé; il n'y a rien soupçonné, non plus que dans la troisième partie sur l'*Instinct moral* ou dans la quatrième sur la *Physique des Esprits*. En revanche, il s'est complu et attardé à un chapitre qui égaye la première partie, « l'Apologie du babil des femmes ».

un Dieu traditionnel que l'on craint et que l'on aime, un Dieu tout pétri d'attributs humains, parfait si l'on peut dire, par l'accumulation de ses imperfections. Puisqu'il s'est révélé ainsi, c'est un sacrilège que d'y toucher, d'y faire des retouches. Le déisme qui prétend *purifier* l'image de Dieu lui est en souveraine horreur. « C'est sur un *quelque chose* que porte tout le poids de cette nouvelle théologie », écrira-t-il en 1764, « et c'est dans cette sublime idée d'un quelque chose que M. Robinet découvre tantôt les motifs de la plus profonde adoration, tantôt la méritoire vocation d'une très métaphysique iconoclastie, — tout cela parce que les qualités que l'on attribue à Dieu sont le produit d'une maladroite analogie et se réduisent soit à des phénomènes sensibles, soit à des abstractions arbitraires qui se détruisent elles-mêmes » (III, 242-3). En rappelant ainsi les raisons du déisme, il se rend compte qu'elles sont la critique perpétuelle, sur chacun de ses points, de sa foi. L'analogie surtout, que serait Hamann sans l'analogie ?

Sa cause devient ainsi solidaire de celle de la foi naïve du peuple. Il a vu parfaitement que, si l'on se met à corriger celle-ci sur un point quelconque, quelque négligeable ou méprisable qu'il paraisse, on ne saura bientôt plus où s'arrêter. Or, cette foi est traditionnelle, comme la Révélation où elle s'appuie, comme l'Etat, le droit, la morale, l'orthographe, et si c'est cette dernière seulement qu'il lui prendra fantaisie de défendre plus tard, c'est à toutes les autres données de la tradition que sa défense s'appliquera et s'étendra. Son commentaire du « quelque chose » de Robinet, ce commentaire qu'il poursuit avec complaisance est indispensable à l'intelligence de ce que sa pensée a de plus intime, de plus profond, de plus puissant. Son réalisme traditionaliste est tout entier exprimé, encore que par son côté négatif seulement, dans son horreur pour cette abstraction rationaliste dont il perce l'inconsistance, dont il devine l'extrême variabilité, dont il reconnaît enfin tous les dangers en restant aveugle, insensible à ce qu'elle a de nécessaire, d'inéluctable, d'inhérent et d'essentiel à la nature de l'intelligence humaine. C'est à un abus de l'abstraction, à un sacrifice du réel à l'*a priori*, de la vie à la pensée qu'il attribue l'appauvrissement et l'ané-

mie de la philosophie contemporaine « qui commence à tomber de science universelle qu'elle était du possible à une ignorance universelle et totale du réel » (III, 243). — Quant à cet aveuglement de Hamann, il n'est pas non plus sans danger, et pour n'en rien dire de plus, on dira qu'il a rendu singulièrement étroit le réalisme même qu'on sera libre d'apprécier chez lui. Un réalisme plus sûr de lui-même, plus ample, moins confessionnel pour tout dire, comprît-il encore la tradition et acceptât-il pour base l'assurance donnée et l'instinct fixé par la tradition, n'ignorera ni ne rejettera nécessairement l'abstraction. Il lui assignera sa place, il saura l'y maintenir, il ne l'exciura pas.

En s'occupant par deux fois de Robinet et de son œuvre, Hamann a appris d'autre part à se méfier de cette idée de nature qu'il se plaisait à opposer à la raison des philosophes du siècle, de cet apôtre de la nature, de Rousseau qu'il défendait et menait en guerre contre les Berlinois. Il parle maintenant des « béquilles de Rousseau » (III, 243). Il a reconnu dans l'idée de nature une abstraction tout analogue à celle du divin « quelque chose » des déistes. Sans trouver encore les formules qui feront de lui, dans les ouvrages postérieurs, un authentique précurseur de l'historisme, il s'est déjà rendu compte de l'incompatibilité qu'il y a entre ses idées maîtresses, ses conceptions fondamentales et celles de Rousseau. S'ils sont l'un et l'autre mécontents de leur siècle, Rousseau cherche à lui échapper par l'utopie, par la révolution, par l'action; Hamann, en conservateur, par l'histoire et par la foi, en laissant agir Dieu. Mais Hamann ne semble pas avoir créé de nom pour désigner Rousseau ni son opposition à Rousseau. Dorénavant, il est vrai, le citoyen de Genève ne l'occupera plus guère. Leurs chemins se sont séparés assez tôt, et à mesure que Hamann prendra plus pleine conscience de lui-même, ils iront toujours dans la suite s'écartant davantage. S'il était arrivé à la clarté parfaite, nul doute qu'il n'eût éprouvé pour Rousseau autant au moins d'antipathie que pour Voltaire. S'il avait pu se considérer et lui-même, Jean-Georges Hamann, et le patriarche de Ferney et le philosophe de Genève avec les yeux que nous avons aujourd'hui pour ce trio, il se serait trouvé, pour l'âme, pour le génie, pour la nature sensuelle et irritable, plus d'affinité avec Rousseau, mais, pour ce qui est de la culture de l'esprit, de l'érudition, de ce beau nom d'humaniste enfin auquel il a justement fait valoir ses droits, c'est dans Voltaire qu'il en aurait reconnu le modèle[1]. Il n'a pas vu cela avec la netteté que nous pouvons mettre aujourd'hui à le dire. Il serait étrange qu'il ne l'ait pas senti du moins confusément...

1. Voir [III, 422-3) ce qu'il écrit de l'*Homme aux quarante écus* et de Voltaire. « Il faut admirer la frivolité et la fantaisie de son imagination et de son style dont on peut dire que le feu ne s'en éteint pas et que le ver n'en meurt pas. » Voltaire, c'est le « Lucifer du siècle », un « pantomime », et « ses mérites, vu la bêtise triste qui règne en certains pays, sont incontestablement aussi grands que son caractère qui est un bel exemple de l'hypocrisie de l'incrédulité qui produit des Tartuffe plus effrontés que la superstition ». Hamann est grondeur, comme toujours, mais il a été séduit, visiblement il a subi le charme et il l'avoue. Il ne pouvait pas être insensible à la grandeur de Voltaire, à la souplesse, à la vivacité de cet esprit. Peut-être même cette grandeur n'est-elle vraiment sensible qu'aux esprits profondément religieux.

CHAPITRE III

LES « *CINQ LETTRES PASTORALES* »
ESTHÉTIQUE ET PÉDAGOGIE

Le *Théâtre scolaire*[1] de Lindner avait paru en 1762[1]. Mais en 1761 déjà il en avait communiqué le manuscrit à Hamann qui l'en louait (21 mars 1761, III, 64-70). L'idée lui paraissait excellente. Il l'embrassait avec ardeur, et prodiguait à son ami ses conseils. N'y a-t-il pas là un problème d'esthétique à la fois et de pédagogie? Aussi abonde-t-il sur ce sujet. Il y a peut-être autant à glaner dans sa correspondance que dans les *Lettres Pastorales*. Une fois de plus, les lettres serviront de commentaire à l'œuvre[2].

La première de ces *Pastorales*, datée du 1er novembre 1762 (II, 415-9), est pleine d'excuses, de considérations sur la vie privée de l'auteur ; le sujet n'est pas abordé. On y trouve une allusion, la première que l'on rencontre dans les œuvres de Hamann, à son amour pour l' « Hamadryade[3] », pour la servante de son père (II, 417). Il se compare aussi à Job qui « prit un tesson, s'en râcla assis dans la cendre ». Il fait de sa plume l'usage que Job faisait de son tesson ! C'est dans la

1. *Beytrag zu Schulhandlungen*, Kœnigsberg, 1762. Sur Lindner et son œuvre (voir Unger, I, 325 et II, 691-2).

2. L'épigraphe *Stulte est clementia perituræ parcere chartæ* (III, 169) est une réponse au critique des *Litteraturbriefe*, Abbt, qui regrettait que tant de papier eût été gâché dans l'impression de l'ouvrage de Lindner.

3. Sur ce nom d'*Hamadryade*, voir Unger, II, 694-5, et 848. Voir aussi, I, 328-332 l'ingénieux et séduisant rapport que M. Unger a su établir entre la *Gewissensehe* de Hamann et cet opuscule.

deuxième *Pastorale* seulement (II, 420-22), qu'il passe brusquement à des considérations préliminaires sur l'éducation de la jeunesse. Le ton est enflammé, le souffle puissant. « Non seulement l'orgueilleux service de Mammon et l'esclavage du service des armes, où le siècle met son industrie et sa noblesse, mais aussi la chimère de la belle nature, du bon goût et de la saine raison ont introduit des préjugés qui épuisent ou étouffent dans leur naissance les esprits animaux du genre humain et la prospérité de la société civile » (II, 421). Il remonte assez haut, comme on voit, mais on sait de reste qu'il n'entreprend jamais un sujet qu'il ne l'ait auparavant élargi. Il se sentirait à l'étroit dans les limites bien fixées d'un sujet unique et précis qu'il s'interdirait de dépasser. Au lieu de le restreindre d'abord pour l'approfondir ensuite, à la manière du spécialiste, il commence par l'étendre pour le traiter ensuite en quelques mots. Et pour l'étendre ainsi, ce n'est pas au bon sens ni à la raison qu'il fait appel, mais à l'imagination la plus débridée.

Une école, à ses yeux, ce n'est pas la réunion des élèves et des maîtres, c'est « une montagne de Dieu, comme Dathan, pleine de chevaux de feu et de chars autour d'Elisée » (II, 421). Visions, définitions de visionnaire, inattendues certes et à première vue ridicules, qui annoncent celles de Carlyle ! Il est clair que la pédagogie de Rousseau ne lui paraîtra pas plus satisfaisante que celle des rationalistes et qu'il n'aura pas grande admiration pour le « sculpteur d'homme », pour l' « Adriantoglyphe » de l'*Émile* (II, 420).

Il se borne d'ailleurs à donner une impulsion générale, et le vague où il laisse son discours n'est plus un inconvénient mais un avantage.

On s'en aperçoit bien dans la troisième *Pastorale* qui traite proprement du rapport de l'art dramatique à l'art pédagogique. « Toutes nos facultés de connaître dépendent de l'attention de nos sens, et celle-ci à son tour, du plaisir que notre esprit prend aux objets eux-mêmes » (II, 423-4). Helvétius n'eût pas mieux dit, et une fois de plus force nous est de signaler combien, en raison de son horreur pour l'idéologie abstraite, Hamann se rapproche des psychologues sensualistes. Mais on voit où il en veut venir : « L'enseigne-

ment donné dans les écoles semble bien fait pour dégoûter de l'étude et la rendre stérile » (II, 423). Le dogmatisme *ex cathedra* répugne à l'enfant. Il est vrai, comme le dit Lindner dans sa préface, que « la saine raison est le pain quotidien de tous les philosophes et critiques ». Mais, ajoute Hamann, « mais aux nourrissons c'est le lait qui convient » (II, 428). C'est ici le *dialogue* qui s'engage entre le maître et l'élève et que Hamann oppose au *monologue* des philosophes, Diderot, Shaftesbury, *Aethereusque Plato*. On voit combien est étroit le rapport entre ces deux arts, le dramatique et le pédagogique, puisque celui-ci aboutit tout naturellement à celui-là, s'y ramène, s'y confond, puisque « idées et doctrines doivent être mises en jeu devant l'élève, comme les caractères sur la scène » (II, 425), puisqu'un homme qui gouverne une petite république d'enfants et dont la fonction ressemble étonnamment à un drame en cinq actes doit connaître à fond les ressorts du dialogue (II, 425).

Gracieuse imagination, et d'une vérité assez profonde ! Qu'elle soit d'une application pédagogique plutôt que dramatique, on ne le nie point. Et que Lindner n'ait pu y puiser grand enseignement, on en convient. Mais le lecteur ne demande aucun conseil pratique à Hamann, il le dispense de toute dissertation régulière. Que le dialogue fût un art difficile, un don plutôt, rare et inimitable, il en avait l'intuition — et chose touchante, c'est son enseignement, sa pratique du métier de pédagogue qui semble la lui avoir donnée. C'est cet art qui le séduira dans les *Dialogues sur le commerce des blés* de l'abbé Galiani. Je ne sais s'il a vu que cet art a pour condition celui de la conversation, mais sans doute l'aurait-il volontiers reconnu, puisqu'à le définir ainsi on le fait dépendre bien moins des facultés proprement intellectuelles de l'individu que de ses aptitudes sociales, affectives, de la réaction que détermine chez lui la société, de la contagion pour ainsi dire dont elle le frappe et de l'atmosphère dont elle l'enveloppe.

Si la *Troisième Pastorale* insiste davantage sur le côté pédagogique de la question, la *Quatrième* en examine de préférence le côté esthétique. Hamann rencontre ici les *règles*. Celle de la vraisemblance qu'il discutait avec Mendelssohn à

propos de la *Nouvelle Héloïse*, il la ramène ici au principe de la saine raison appliqué à l'art dramatique. On a vu que les enfants n'auraient que faire de la saine raison. Les malades non plus n'en auraient que faire, qui « mourant d'ennui répugnent à toute nourriture de saine raison », ni les demi-dieux qui se nourrissent d'ambroisie et de nectar, et pour qui la saine raison ne serait qu'un mets grossier (II, 428). — Voilà donc la saine raison, la nourriture rationnelle bien diminuée, et ses prétentions à une valeur universelle limitées, contestées, niées. Voilà même le mot lâché de demi-dieux, de héros ou de génie au nom duquel va se faire la révolution littéraire à laquelle Hamann prélude !

A cette règle ou plutôt à ce principe de la vraisemblance s'en joint un autre dont Hamann n'a point parlé jusqu'ici mais dont il avait longuement traité dans une lettre du 23 mars 1761, la première qu'il adressât à Lindner à ce sujet. Il venait de lire Milton, et il reconnaissait avec le poète dans le *decorum* la *grand master-piece* que tout poète, mais particulièrement le poète dramatique, doit observer (III, 64 et 68). Mais il en étendait singulièrement le sens, il en diminuait la rigueur, quand il ajoutait que « le *decorum* était peut-être aussi l'âme de cette action dont parlait Démosthène ». Il pouvait dès lors proclamer que « le *decorum* le plus élevé consiste souvent à pécher contre un *decorum* subordonné et que la *convenance* brise souvent les plus solennelles *conventions* (III, 68) ». On ne saurait mieux dire, et la pointe même ne manque pas à l'épigramme. On ne saurait surtout ouvrir plus large les portes d'une ancienne esthétique à un art nouveau, ni plus habilement ménager une transition, préparer une nouvelle interprétation d'un texte ancien, infuser un jeune et vivant esprit à la lettre d'une vieille loi. C'est déjà de la dialectique paulinienne. Hamann va en faire bien plus librement usage en s'attaquant aux règles, particulièrement à l'art dramatique, aux fameuses unités. Toutefois, il se gardera de trop appuyer, ces règles ayant été déjà passablement ébranlées en Allemagne depuis Lessing.

C'est un mystère, dit-il plaisamment tout d'abord, dont seul l'aigle et le serpent d'Épidaure (Horace, *Sat.*, I, 3) pourraient percer les ténèbres. Mais comme Lindner y insiste et

tient à savoir sa pensée, il faut que Hamann la lui livre, s'explique, et c'est ce qu'il fait dans les propres paroles qu'employait saint Paul « pour défendre la liberté de son goût contre Juifs, Grecs et Romains » (II, 430). Quelles sont ces paroles ? Les voici. « Supprimons-nous donc la loi par la foi ? Que non pas ! Mais au contraire nous la fortifions. » Il se plaît aussi à rappeler les paroles de Diderot dont il a jadis finement observé le mysticisme et qui fait appel à « quelque chose de bien plus actif, vivant et puissant, à tout autre chose et de bien plus immédiat, intime, obscur et certain que les règles ». Et il conclut par cette image biblique de l'étang de Béthesda que les *génies* auraient pu prendre pour symbole de leur foi et de leurs aspirations. « Un ange descendait en son temps et remuait l'étang de Béthesda dans les cinq grottes duquel beaucoup de malades, d'aveugles, de paralytiques et de consomptifs étaient couchés, attendant que les eaux fussent agitées. — De même il faut qu'un génie s'abaisse à ébranler les règles, sans quoi elles restent de l'eau, et il faut être le premier à s'y jeter, une fois que l'eau est troublée, si l'on veut soi-même éprouver l'efficace et la vertu des règles » (II, 430).

Il repousse aussi la fameuse « justice poétique », ce nom lui rappelant la justification par les œuvres dont s'occupe la théologie (II, 431-2) et qui est odieuse à sa foi luthérienne. Le besoin que l'on en éprouve, il le compare à celui qu'éprouvaient Adam et Ève, après la chute, de couvrir leurs nudités. « Les drames d'école doivent être nus et dépourvus de toute justice poétique » (II, 431). La raison profonde de sa répugnance pour le principe de justice poétique est dans ce qu'il y découvre, soupçonne et devine d'égoïste et de personnel. « Sans abnégation, il n'est pas d'œuvre de génie possible, et sans renoncer aux *meilleures remarques*, aux règles et aux lois, nul drame scolaire... Il faut devenir des enfants pour atteindre à la fin de la poésie auprès des enfants » (II, 432). Aristote est aussi mauvais guide dans sa Poétique que dans sa Logique. Le vrai maître en poésie comme en philosophie et en théologie, c'est la Croix (II, 434)[1]. « Il faut prendre sur

1. Quelque poussée que soit cette critique des *règles* et des lois esthétiques, il ne faudrait pas croire que Hamann fût un contempteur de

soi avec bonne volonté le joug de la Croix, et tenir pour néant les péchés d'ignorance, de blasphème, etc. » Ce n'est qu'ainsi que le « drame scolaire deviendra un instrument extraordinairement commode pour ramener la poésie dramatique à son enfance, la rajeunir et la renouveler » (II, 435). Et ce serait bien son rêve, avoué dès la Première *Pastorale*, d'exercer par les drames scolaires une influence sur le théâtre et la scène de son pays. « Vous seriez le maître de votre scène », écrivait-il à Lindner (III, 86), « et il dépendrait de vous de corriger le goût des grands théâtres ». Etrange illusion, s'il n'y avait là, mêlée à l'enthousiasme, une bonne part d'ironie !

Encore faut-il établir cette synthèse de l'esthétique et de la pédagogie, sceller cette union, et, comme on aurait dit au temps de Pomponace, ce mariage : c'est à quoi Hamann va s'essayer dans sa *Cinquième Pastorale*. Il en arrive ainsi à préciser sa pensée. Il se représente, Robinson pédagogue, seul dans un hameau sans nom, donnant l'enseignement à toute une école. Ce métier est si écrasant, qu'il lui faut bien, s'il ne veut enrager, en prendre son parti. Les élèves donc n'apprendront rien de lui, il s'efforcera d'apprendre d'eux. Et, le jour venu où il s'agit de montrer les résultats obtenus durant l'année, l'Orbilius paraît devant ses élèves, perruque en tête et le front ridé (II, 438). Que va-t-il réciter ? Le sujet même, comme les personnages, se tire de la vie scolaire : « il récite ce que ses élèves ont appris ou auraient dû apprendre. » Quelques-uns d'entre eux lui donnent la réplique, et l'assaillent de toutes les farces qu'on lui a faites, et dont il a tenu registre. C'est, comme on voit, une sorte de

toute loi et le partisan de je ne sais quelle anarchie esthétique. Il méprisait l'étroitesse de ces recettes, mais la Croix lui imposait des lois plus sévères encore. « Qui transgresse ou repousse des règles de métier, dit-il à Lindner (III, 172), n'est pas de ce fait nu. Il n'est pas possible d'écrire sans quelque règle. Des principes nouveaux, on pense qu'ils n'en sont point du tout, parce qu'ils ne sont pas encore admis. » Des principes nouveaux ! Voilà donc jusqu'à quel point Hamann avait conscience du rôle qui aurait pu être le sien. Je ne sais quel était le « plan » dont il parle et qu'il poursuivait « souterrainement » dans les *Pastorales ;* s'il était de réformer la littérature par la foi, il ne s'y prenait pas mal.

revue : mais, dans l'esprit de Hamann, c'est un retour aux origines de la comédie. Quoi qu'il en soit, le programme nous en semble un peu froid, tout autant peut-être que les drames que Lindner avait patiemment composés sur le modèle des Jésuites. Résultat médiocre de longues dissertations esthétiques ! Mais ce n'est là encore qu'un embryon !

L'année suivante, Hamann compte que le drame s'enrichira de masques et d'un chœur composé des délégués de chaque classe (II, 439). La troisième année, il semble que les élèves jouent seuls, et, comme le dit Horace de Thespis et de sa troupe, *peruncti fæcibus ora* (II, 440), les visages barbouillés de lie. La quatrième année, Hamann se fait fort de l'emporter sur l'art du siècle de Louis XIV et bientôt, si un honnête éditeur se présente en quête de manuscrits, il se peut bien qu'il enlève celui de l'humble maître d'école, le ravisse et le porte au ciel et à la gloire (II, 441).

L'intention est ici assez visible, et elle est excellente. Hamann veut donner à son théâtre scolaire une racine forte et simple, dans l'école elle-même. Il veut que l'art procède et résulte de la réalité, du milieu social. Il ne prétend pas atteindre du premier coup à la perfection ni charger la mémoire de ses élèves de rôles historiques ou mythologiques. Il veut, en leur faisant observer une progression, leur apprendre d'abord à voir et à représenter les choses humbles, familières du point de vue de l'art, puis s'élever peu à peu à des modes plus complexes de les représenter. La croissance des genres littéraires est observée, et il essaie de reproduire artificiellement et en petit ce qui s'est passé naturellement et en grand, sur la foi d'Horace, dans Athènes. Il se flatte ainsi de ne faire violence ni aux aptitudes des enfants ni aux lois du genre dramatique, puisqu'il respecte l'ordre et la genèse de celles-ci tout en s'appliquant à suivre le développement progressif de celles-là. Il satisfait à la fois à la pédagogie et à l'esthétique, et cela parce qu'il se soumet aux conditions primordiales qui sont, dans l'une et dans l'autre, l'observation fidèle du développement, de la vie même de ce qui n'en semble pas doué.

Telles sont les idées principales qui forment la charpente de cet opuscule. « Ce ne sera, écrivait-il à Lindner (III, 169).

qu'un prétexte qui me permettra de battre la campagne autour de la dignité des écoles et de l'usage qu'on y peut faire du théâtre. Je renverserai l'ordre convenu, je ferai que le théâtre se modèle sur les enfants et non pas les enfants sur les règles de la scène. L'unité et toutes ces blagues (*Possen*) qu'on appelle lois fondamentales seront brisées pour plaire aux enfants. Je dirai que l'on doit élever des scènes pour le peuple et pour les mineurs, non pas pour les doctes et les sages, qu'un pédagogue ne doit pas mettre ses élèves à cheval mais qu'il doit, comme Agesilas, enfourcher leur cheval de bois. » C'est bien ce qu'il a fait ici, et, s'il a promis de battre la campagne, on peut reconnaître aussi qu'il a tenu sa promesse [1].

1. Abbt reproduisit quelques passages des *Pastorales* dans les *Litteraturbriefe* des 11 et 18 février 1763, répliquant ainsi à Lindner qui avait protesté contre le jugement dont il avait été frappé. Hamann ne voulut tenir aucun compte de cette réplique et s'abstint de prolonger la polémique.

CHAPITRE IV

MOSER. — LE « MAGE DU NORD »

On a placé cette période de la vie de Hamann sous l'invocation de Moser. Comment entra-t-il en rapports avec le futur ministre du landgrave de Hesse ? Moser connaissait la plupart des opuscules de Hamann. Nicolaï les lui faisait tenir, en qualité de libraire, à mesure qu'ils paraissaient (VIII, 114)[1]. Aussi peut-il reconnaître la manière de Hamann dans les *Observations* où il est attaqué. Et il lui répond par une sorte de lettre ouverte que reproduit Nicolaï dans ses *Litteraturbriefe* aux dates du 4 et du 5 février 1763[2]. Il n'y avait rien là qui pût blesser Hamann. Le titre même — *Lettre Confidentielle d'un frère lai de l'Empire au Mage du Nord ou du moins en Europe* — était flatteur. Il lui donnait le sobriquet qui lui resta attaché. Le ton est cordial, et Moser ne joue pas mal son rôle de frère lai. Il n'est pas jusqu'au titre de Mage qui ne vînt à son heure, puisque Hamann venait de s'en servir dans *Lecteur et critique*.

Aussi quand il lut cette *Lettre confidentielle,* en fut-il transporté, ravi, et sa lettre à Moser du 25 juillet 1763 (III, 202-4) fait foi de ses sentiments et de son enthousiasme. Par le seul ton de cette lettre, par l'empressement aussi qu'il met à répondre, il fait bien voir qu'il est profondément touché. Non pas dans sa vanité d'auteur toutefois ! Les lettres flatteuses de Mendelssohn et de Nicolaï, ne l'avaient jamais

1. C'est ainsi qu'il lui arrive de citer les *Mémoires Socratiques* et les *Mages ;* il fait allusion à presque tous les autres.

2. Partie XVI, lettre 258, voir Mendelssohn, *Werke* IV^{II}, 413-19.

ému à ce point. Il reconnaît en Moser un homme qui peut le comprendre, il souffre d'avoir été injuste envers un adversaire qui se montre si généreux, d'avoir méconnu un homme de talent et de cœur dont il est bien obligé de juger l'attitude plus noble que la sienne[1]. Mais sa palinodie n'est pas très longue; c'est que son attaque n'a pas été celle d'un folliculaire obscur contre un écrivain célèbre. Ç'a été une querelle de grands seigneurs qui peuvent, entre pairs, régler leur différend à l'heure et à la manière que bon leur semble[2]. Notons, pour comprendre la nature de ses rapports avec Moser, que dès cette première lettre il est désinvolte et dégagé ; il n'est pas humble au point de croire qu'il *doit* des excuses. Et aussitôt il se met à parler de ses affaires personnelles, du stage qu'il vient d'accomplir à l'Hôtel de Ville, du service qu'il est sur le point de prendre à la Chambre des Domaines.

Il est vrai que la lettre de Moser l'engageait à ouvrir son cœur[3]. Cette lettre ouverte est une lettre d'introduction. Moser se présente, il offre son amitié. Il montre d'abord qu'il sait parfaitement à qui il s'adresse[4]. Puis il défend son

1. Il connaissait de Moser d'autres ouvrages que *Herr und Diener*. Il termine sa lettre en le recommandant au Dieu de Daniel, par une allusion au singulier poème publié par Moser cette même année 1763, *Daniel in der Löwengrube*.

2. Si c'était là une des deux lettres de Hamann à Moser que Gœthe possédait (d'après Unger I, 421 et II, 762, Gœthe possédait les deux lettres du 1er décembre 1773 et du 27 février 1774), on comprend qu'il ait parlé dans *Wahrheit und Dichtung* du témoignage qu'elles donnaient de ce que « leur auteur avait d'admirablement grand, de tendre et de profond ». Il y a de l'humilité dans cette lettre, mais sans excès. Plutôt que de s'expliquer à moitié, Hamann préfère s'abstenir de tout essai de justification. C'est d'autant plus regrettable pour nous qu'il ne donne pas les raisons de son antipathie pour *Maître et Serviteur*.

3. Quoiqu'elle fût imprimée, comme tel des opuscules de Hamann, on peut bien l'appeler une lettre, puisqu'elle était tout à fait inintelligible pour un tiers. Publicité et anonymat ! singuliers procédés littéraires de ce siècle qui y excelle et abonde en mille supercheries de plus de conséquence que ce jeu innocent. Admettons une fois pour toutes que ces « feuilles volantes », ces « observations », ces « Cordiaux Ecrits » ne sont que des lettres.

4. « Quand je vis le simple titre de vos *Mémoires Socratiques*, je vous pris pour un fantasque ; après les avoir lues, pour un mystique, et, après avoir pris connaissance de vos *Mages*, je vous tenais pour un

livre contre les insinuations de Hamann. Non, il n'a pas copié les Français ; il les cite, mais c'est pour obéir à cette maxime de Luther, qui conseille à un serviteur qui aime son maître de porter le vêtement qui plaît à celui-ci. Il se réclame d'une autorité que Hamann respecte, mais c'est le raisonnement d'un habile homme, d'un diplomate qui n'a dû convenir, je pense, qu'à demi à celui qu'il voulait convaincre[1]. Moser se défend, en somme, avec esprit.

Le succès de son petit livre a été grand. Il y a condescendance de sa part à venir le justifier longuement devant un critique obscur. A-t-il répondu au vrai reproche de Hamann? Il est difficile d'en décider. Si l'on admet l'interprétation que nous avons donnée de cette antipathie, on en doutera. Mais voici qui devait certes disposer Hamann plus favorablement encore à l'égard de Moser, et changer en sympathie l'antipathie qu'il avait d'abord éprouvée pour lui. Moser ne se défend plus, il s'excuse, il s'accuse, il s'humilie. Il expose les circonstances atténuantes, les soumet à son juge plutôt qu'il ne les plaide. Il bat sa coulpe, dépouille tout orgueil de ministre et toute vanité d'auteur. « J'aime mieux être condamné par le Socrate nordique, dit-il, qu'absous par l'Aréopage du bon goût. » Il rappelle ses occupations multiples, avec les noms officiels baroques, mi-français, mi-allemands que le langage des chancelleries leur donne. Et il fait appel à la pitié de Hamann, il y compte pour excuser son style tantôt trop froid, tantôt trop hardi. Enfin le ministre reparaît, l'homme en place, l'homme puissant, et c'est pour offrir à Hamann une chaire à l'Université du pays aux destinées duquel Moser présidera bientôt.

Berens lui offrait l'occasion de devenir commerçant, puis économiste ; Mendelssohn voulait en faire un critique et Moser, un professeur! — Il n'est pas indigne de Hamann, en effet, de servir l'Etat en qualité de « professeur de loisirs », de même que Socrate servit Athènes comme soldat, patriote

adepte. Après vos *observations*, je vous aurais tenu volontiers pour tout cela ensemble. »

1. A moins que ce fût dans la pensée de plaire à Frédéric II, son maître, que Hamann, suivant cette même maxime de Luther, ait écrit en français ses *Essais à la Mosaïque !*

et conseiller. Et Moser se permet ainsi, tant le ton a changé, de lui donner des conseils. Qu'il n'oublie jamais la dignité de sa vocation. « Que signifient ces titres bizarres, que signifie ce coq gravé sur bois (allusion au frontispice des *Observations*) qui n'est pas le coq domestique et expiatoire de Socrate mais qui vient de la Nouvelle Babylone, capitale des Gaulois? » Qu'il ne s'obstine pas dans sa singularité. Et les derniers mots ajoutent je ne sais quel solennel avertissement, comme le signe de reconnaissance d'une société secrète : « Vous avez vu l'étoile, laissez les autres courir après les feux follets. Il est un mot qui vaut comme un sceau, pour chaque auteur et pour notre amitié aussi, ici aux rives du Main et là-bas, aux bords de la Baltique. 1. *Cor.*, III, 11-15, *Dixi!* »

Ce rappel aux paroles de son apôtre favori, à son conseil de « prendre le Christ pour fondement et de suspendre son jugement dans l'attente de l'événement », si Hamann n'avait pas été touché déjà, aurait suffi pour le gagner. Il s'était mépris sur Moser. Il le reconnaît maintenant pour un des siens, pour un des Saints et des pieux, comme disaient les méchantes langues, et sa lettre du 25 juillet déjà le donne assez nettement à entendre. Il ne rougit pas de lui exposer sa situation matérielle et financière. Et c'est, en effet, à pourvoir son nouvel ami que Moser continue de travailler. Dès le 26 août (VIII, 164-9), il lui répond par une longue lettre, le priant d'accepter cette fois le poste de précepteur auprès du fils du prince héritier de Hesse. Chargé de ce choix, il hésitait depuis longtemps quand la lettre de Hamann lui parvint; aussitôt il se dit que « l'humaniste au torrent de Kérith » est l'homme qu'il lui faut. La princesse Caroline, la future « grande-landgravine », sur le portrait qu'il lui en fait, agrée ce choix. Il semblait donc que Hamann n'eût qu'à accepter les avantages assez considérables qu'on lui faisait. Il écrit lui-même à Lindner que cette offre est très avantageuse (III, 210). Pourquoi n'accepte-t-il pas? Nul doute à ce sujet : c'est à cause de son « mariage de conscience ». On ne l'eût pas toléré à la cour. Il n'aurait pu y établir celle qu'il considérait comme sa femme. La laisser à Kœnigsberg, c'eût été une séparation douloureuse, et un abandon que sa conscience ne lui eût pas permis.

Moser lui fait alors une seconde proposition, sur laquelle il ne s'explique pas clairement. Il s'agit « de s'établir dans le pays sur un pied de plus d'indépendance encore ». Mais avant de s'en expliquer tout au long, Moser voudrait être mis au courant de la situation et des espérances de Hamann, son offre risquant sans cela de paraître désobligeante. — Que pouvait être cet emploi dont il parlait avec tant de prudence ? Nous n'en savons rien. Mais la susceptibilité de Hamann était assez ménagée, sa vanité flattée, son besoin d'amitié satisfait. « Le conseiller Moser m'a répondu avec l'enthousiasme d'un amant et d'un ami », écrit-il à Lindner (4 oct. 63, III, 210), « et m'a fait les propositions les plus avantageuses. C'est une compensation suffisante de mes travaux littéraires, une moisson plus riche que je n'aurais attendu. » Il n'entreprit pourtant son voyage de Francfort qu'un an après cet échange de lettres, en juin 1764. Il faut donc admettre, quelques avantages qu'il voie dans les offres de Moser, qu'il persévère, tout d'abord par considération pour ses nouveaux devoirs, dans son projet primitif.

Il n'était d'ailleurs pas mécontent de son stage à l'Hôtel de Ville. Il pensait faire à la Chambre des Domaines la part du fonctionnaire et celle de l'homme ; il renonce pour le moment à celle de l'homme de lettres. Sans doute, c'est une vie nouvelle qui commence, il le sent bien. « Une nouvelle situation entraîne un nouvel esprit, de nouvelles relations, de nouvelles affaires — tout est nouveau » (III, 206) ; et il ajoute : « Dieu aidera. » Il aide en effet jusqu'au 30 janvier 1764. Ce jour-là Hamann perd patience, il désespère de jamais arriver à faire un bon copiste, et il supplie le Roi de le dispenser de son pénible service à la Chambre des Domaines (III, 210, 211). Pourquoi ce brusque changement ? C'est que le libraire Kanter va publier le premier numéro de la *Gazette de Kœnigsberg* dont Hamann sera d'abord le rédacteur en chef, puis quelque temps le collaborateur assez assidu.

CHAPITRE V

LA « *GAZETTE DE KŒNIGSBERG* »
KANT, LA THÉOLOGIE RATIONALISTE

Hamann trouve sans doute à la *Gazette de Kœnigsberg* un gagne-pain modeste mais moins amer que le travail de chancellerie[1]. Le libraire Kanter lui donne 400 florins par an pour la rédaction de la *Gazette* (III, 216)[2]. Il est piquant de comparer l'annonce officielle du journal parue dans le premier numéro du 3 février 64 (III, 231-5) à ce qu'il en avoue dans l'intimité à Lindner (III, 214). Là il n'est question que de l'éducation du public, de son goût et de son esprit ; on croirait lire la

1. L'apparition de la *Gazette* suit de deux ou trois jours la démission ou plutôt la requête, et il ne saurait y avoir là une simple coïncidence. Immédiatement aussi, la correspondance avec Lindner, un instant interrompue, reprend plus active que jamais. La lettre du 1er février 1764 (III, 211 seqq.) est touchante. Hamann a dû souffrir beaucoup à la Chambre des Domaines. Maintenant il va reprendre haleine ; il vit de la main à la bouche, c'est vrai, et son père vient d'avoir une attaque, — ce qui, dit-il, a hâté l'exécution d'une décision qu'il avait déjà prise, celle de quitter le service du Roi. Mais il est résigné, confiant, « Dieu a tout bien pesé, il a bien fait les choses », dit-il en citant un chant d'Eglise.

2. M. Unger (II, 860-2) attribue à Hamann et réimprime le *prospectus* de la nouvelle *Gazette* qui est daté du 28 janvier 1764, tout en supposant que l'éditeur aura passablement adouci l'éclat de maintes expressions (II, 925-6). L'ironie hamanienne n'y a d'ailleurs pas perdu ses droits. En voici les premiers mots : « Un siècle simple et modéré dans ses goûts demande qu'on lui rende des services, qu'on lui donne l'instruction et l'exemple ; mais un siècle délicat (*artig*) et éclairé demande au contraire des modes, des opinions et des nouveautés. Lorsqu'une certaine manière d'humilité raffinée s'est répandue partout, humilité

préface de l'une de ces revues anglaises que Hamann connaissait bien et qu'il aurait sans doute voulu imiter. Mais il ne cache pas à Lindner que derrière cette belle façade se dissimule un éditeur qui n'a d'autre but que d'écouler les livres qui lui restent ; il exige par conséquent que sa feuille serve de réclame à son commerce de libraire tout en donnant des

qui fait que personne ne prend plus la peine de s'occuper de la connaissance de soi-même, les nouvelles qui nous parviennent de ce que font et de ce que pensent les autres prennent une grande valeur et il arrive que la nouveauté de la chose tient lieu de l'importance assez pour que l'impatience soit satisfaite qui est la plaie des plus civilisés parmi les hommes. » Mais le ton ne se soutient pas, et le prospectus n'est en somme qu'un prospectus. La *Gazette* paraîtra deux fois par semaine, une partie étant réservée aux nouvelles politiques, l'autre aux nouveautés littéraires que l'on s'efforcera de puiser dans le pays même « pour que l'étranger n'ait pas le mérite exclusif de satisfaire les désirs du public ». M. Unger attribue encore à Hamann « un chapeau » qui précède à l'*Ode à Hymen* de Ramler (20 février 1764) ; un article sur les *Nachrichten von den besten und Merkwürdigsten Schriften unserer Zeit* qui paraissaient à Lindau (2 mars 1764) ; un article sur la traduction allemande intitulée *Gemeinschaftliche Beiträge* du marquis d'Argens et de Mlle Cochois (5 mars 1764) ; la traduction de l'article du *North-Briton* par lequel Wilkes protestait contre le traité préliminaire de 1762 entre lord Bute et Choiseul (29 mars, 1er et 5 avril 1765) ; la traduction des fragments des *Remarks on the Writings and Conduct of J.-J. Rousseau* que Hamann attribuait à Sterne et qui était de Fuessli (Unger, II, 860-78 et 925-8). Les traductions l'emportent donc de beaucoup sur les contributions originales.

En somme, Hamann a traduit à peu près autant qu'il a écrit. Mais la plupart de ces traductions, c'est par nécessité plutôt que par goût qu'il les a entreprises. En 1773, il a publié un livre bizarre composé d'une triple traduction, des lettres sur l'Etude de l'Histoire de Bolingbroke, des observations critiques de Hervey sur ces lettres et du Parallèle de Tacite et de Tite-Live de Hunter. Chose bien remarquable, c'est là peut-être le seul ouvrage qu'il ait signé de ses nom et prénoms ! Dans la Préface (IV, VII) il reconnaît que c'est sa première et peut-être sa dernière traduction qu'il ait entreprise par goût : il y a là sans doute une allusion à son métier de secrétaire-traducteur. Il n'a pu y ajouter comme il aurait voulu une *Epître à Aspasie* où il aurait narré « l'antique dispute entre la raison et la révélation, la morale et la religion et leurs rapports à la politique. » Du moins cette traduction a-t-elle donné lieu à un opuscule *Mancherley und Etwas Zur Bolingbroke-Hervey-Hunterschen Uebersetzung* (IV, 211-222) où il ne fait guère que s'attaquer à un médecin de Kœnigsberg qui avait raillé son ami Motherby et vivement critiqué un article anonyme de Herder publié par la *Gazette de Kœnigsberg* en 1774 (VIII, 248-9 ; *Gild.*, II, 129).

articles que les vieilles femmes de Fischbrücke se fassent un devoir de lire. Journaliste enfin malgré lui, par nécessité, après avoir repoussé les offres de Berens et des Berlinois, Hamann n'aura même pas l'occasion de développer dans la *Gazette de Kœnigsberg* ces talents d'essayiste que l'on a signalés dans les *Mages*. Si les circonstances avaient été plus favorables, ou encore s'il avait su les faire tourner à son avantage, avec son érudition, sa piété foncière, son humour, et ce style enfin, ce langage si personnel que chaque expression porte sa signature, il eût pu devenir à Kœnigsberg, en Prusse, et peut-être bientôt en Allemagne, une manière de Samuel Johnson. Il lui eût fallu non seulement un éditeur différent, aux vues plus larges et ambitieuses, mais surtout plus de souplesse dans l'esprit, plus de vigueur aussi, plus de ténacité et de fermeté de propos.

Or, il est à ce moment visiblement fatigué. Il n'embrasse ce métier de journaliste que comme un pis-aller ; il ne cesse en y travaillant de remuer dans sa pensée un plan qui reste assez mystérieux, même si c'est celui qu'il essaye de mettre à exécution en faisant le voyage de Francfort. Il ne songe qu'à ce voyage, et jamais il ne s'est senti moins de vocation pour le métier d'auteur[1]. Quant à sa santé, « elle baisse de jour en jour, et son esprit est toujours plus abattu » (22 fév. 64, III, 216).

L'obligation où il était d'écrire pour le grand public, s'il s'y était rendu courageusement, aurait pu influer heureusement sur sa production et ses destinées littéraires. Sans doute sa tâche comportait de ces corvées rebutantes dont un Lessing pouvait prendre gaiement son parti mais qui pesaient lourdement aux épaules d'un Hamann. On lui donnait par exemple un petit roman plus ou moins absurde et qui n'avait d'autre mérite, je pense, que d'être en dépôt chez Kanter. Et voici Hamann assis toute une journée, péniblement occupé à écrire quelques lignes sur l'*Histoire d'un jeune seigneur*,

1. « Je ne tiens guère au métier d'auteur et moins encore à celui de critique. Je déteste l'un et l'autre du fonds du cœur et de tous les métiers manuels il n'en est pas un qui me soit plus insupportable » (III, 217), écrit-il alors.

traduit de l'anglais (III, 217). — Surtout, il ne faut pas déplaire aux savants de Kœnigsberg ! Il faut parler de leurs travaux et il est indispensable de savoir les apprécier [1].

Le métier avait pourtant ses douceurs, ses charmes, et, quoique Hamann n'y fût guère sensible, à ses débuts surtout, je ne crois pas qu'il ait considéré comme une corvée le petit essai sur le *Prophète à la Chèvre* qui intriguait alors le bon peuple de Kœnigsberg. Kanter se promettait de cet essai un grand succès (III, 216). Il est bien possible qu'il en ait eu, mais ce ne dut pas être auprès des vieilles femmes de la Fischbrücke !

La ville avait été émue par l'arrivée de ce Polonais qui menait avec son plus jeune fils, suivi de son troupeau de chèvres, une vie d'ermite vagabond. Il citait abondamment la Bible et disait avoir eu des visions. C'en était assez, joint au singulier de son vêtement, de sa conduite et de son langage, pour attirer la foule. Kanter eut l'ingénieuse idée de lui consacrer quelques articles de sa jeune *Gazette*. Hamann écrivit le plus long, et Kant y ajouta un paragraphe. La curiosité du philosophe fut attirée surtout par l'enfant ; il aurait voulu que l'on vérifiât sur ce sujet avec beaucoup de précautions les hypothèses de Rousseau sur l'homme à l'état de nature [2]. Hamann s'intéresse plutôt au visionnaire, à l'aventurier, au faune, comme l'appelle Kant.

N'avaient-ils pas quelques traits communs ? Hamann ne devait-il pas écrire (III, 224, 2 mai 1764) quelques semaines plus tard qu'il deviendrait peut-être un aventurier ? N'avait-il pas sinon la vocation de l'aventurier, du moins un goût

1. Hamann avait eu l'ambition de travailler à la gloire de sa petite patrie ; on a vu qu'il offrait aux auteurs des *Litteraturbriefe* de renseigner leurs lecteurs sur ces génies méconnus, ces « génies de chez nous » (*einheimische Genies*) dont il parle dans le premier numéro de la *Gazette* (III, 235). Mais je doute qu'il comptât au nombre de ces *génies* le professeur Arnoldt, par exemple, de la Faculté de Théologie. Il dut parler ici et il a parlé en effet de ses « *Idées conformes à la raison et à l'Ecriture* ». Il tombait de sommeil sur ce livre (III, 217).

2. Kant., *éd.* Hartenstein, II, p. 209. L'extrait de l'article de Hamann à la page 208 est fort infidèle, du moins ne reproduit-il que très imparfaitement ce qu'en donne Roth, III, 236-41.

prononcé pour ces sortes de gens, comme Hill, Penzel, Kaufmann qu'il recevra plus tard chez lui ? Visionnaire, ne l'avait-il pas été quelque peu lors de son séjour chez Berens, après son retour de Londres ? N'avait-il pas goûté les visions de Hans Engelbrecht, le Lazare allemand ? (III, 99 seq.). Mais son bon sens n'en avait pas été entamé. Il n'a jamais fait que jouer avec ces idées de visions, d'aventures et de vagabondage. Il en était attiré. Mais il ne s'y laissait pas prendre. Son petit essai est un modèle de sagesse amusée, amusante et dûment frivole. On peut sans trop d'exagération le comparer pour le ton à du Voltaire. C'est le modèle que Hamann a dû se proposer s'il n'y a pas atteint.

Il raconte avec élégance et clarté l'histoire du prophète aux chèvres (III, 236-41). Et il ajoute : « L'ignorance qu'il feint semble dans certains cas fort équivoque, et son fanatisme très modéré. On voit que le grand nombre, qui ne demande pas mieux que d'être dupé, vous saura gré de la bonne volonté que vous y mettrez plutôt que de votre habileté souveraine » (III, 240). C'est le langage du bon sens, d'un bon sens un peu moqueur et passablement désabusé. C'est — déjà ! — de la philosophie de chroniqueur. Hamann rappelle le *nihil humani a me alienum puto* de Térence, et c'est l'humaniste qui prend la parole. Mais bientôt le ton s'élève, il s'adresse à l'aventurier lui-même, à l'ironie se mêle quelque sérieux et bientôt un sérieux tout chrétien. Et c'est la moralité : « C'est sous le masque de l'original (*Fantast*) et sous la forme du criminel, sous la croix et l'opprobre que le sage sert l'État et la patrie » (III, 241). Tel est ce petit essai, sobre, plein de pensée ; il est regrettable que Hamann n'en ait pas plus souvent écrit de semblables. Mais il fallait qu'il fît son métier de critique. Il n'était pas toujours libre de s'improviser chroniqueur !

Parmi les livres dont on lui avait confié le compte rendu, il en était un au moins qui l'intéressait de plus près. C'était les *Observations* de Kant *sur les sentiments du beau et du sublime*. Hamann a mis beaucoup de soin à l'article qu'il lui consacra. Il y a là un contraste, une opposition pathétique des deux courants de la pensée allemande et européenne. Hamann est peut-être le seul grand contradicteur que Kant ait trouvé de son temps, et cette contradiction passionnée,

acharnée qui va se poursuivre jusqu'à l'apparition de la *Critique de la Raison pure*, pour la faire paraître sous le jour qui lui convient, il faut se rappeler qu'elle sera reprise plus ou moins consciemment par les successeurs de Kant, qu'elle servira de contre-poids et de complément à la doctrine du grand réformateur philosophique et qu'elle entrera pour une part dans les systèmes qui succéderont au sien.

Mais, pour profonde et significative que fût cette lutte, il faut reconnaître qu'elle était inégale. Elle était menée par Kant qui l'ignorait, qui, s'il en eût eu conscience, n'en aurait pas saisi la portée, avec une magistrale sérénité. L'une après l'autre paraissaient ses études, et lentement mûrissait son grand-œuvre, sa grande pensée. Il s'y acheminait sans hâte. Hamann incapable de cette longue patience, plus incapable encore du grand effort que devait coûter l'œuvre finale et son élaboration définitive, devant chacune de ces manifestations, étonné, enthousiaste et jamais pourtant satisfait, donne vent à son mécontentement par quelques mots dans une lettre, dans quelque article, quelque opuscule. Ce fut cette fois, l'occasion s'y prêtant, un article de la *Gazette de Kœnigsberg*.

Certes, Kant n'avait pas mis grand'chose de sa doctrine dans ces *Observations*. Il ne l'avait pas encore nettement formulée. Et son esthétique ne doit pas se chercher ici. Mais il ne tenait pas à lui ni à son intention, très modeste, que cette doctrine profonde ne transpirât et que dans ces simples *Observations* le fond de sa pensée, s'il ne se montrait pas, ne transparût. C'est là, dans l'esprit de Kant, un ouvrage littéraire plutôt que philosophique. Les aperçus y abondent, séduisants, amusants parfois, toujours ingénieux. C'est peut-être le plus exotérique, le plus « mondain » de ses écrits de jeunesse, qui, on le sait, l'étaient volontiers.

Hamann n'est pas insensible à ces charmes. Il les observe en passant, il les signale. Mais il ne les trouve pas assez substantiels. Ennemi déclaré de tout système, incapable, le voulût-il, de s'astreindre à aucune méthode, qui l'eût dit! il reproche à Kant d'en manquer[1]. « Au lieu d'explications

1. On verra comment, dans sa *Métacritique*, renversant son grief, il

verbales un peu trop subtiles, on aimerait voir la fin, le but de ces observations précisé avec plus de soin » (III, 271). Mais le reproche capital, et qui touche au vif de la question, à la divergence fondamentale des deux esprits, Hamann le formule en écrivant que « dès l'abord Kant a gratuitement supposé nos sensations indépendantes des choses et de leurs qualités » (III, 270). Kant est ainsi entraîné à réduire le beau et le sublime, objets de son étude, au rôle de simples prédicats (Kant, *Werke*, II, 229) et l'objet même de son étude, à son côté psychologique et subjectif. En outre, le mot de sentiment (Gefühl) perd toute signification claire et précise du moment que l'on diminue la part de l'impression que font les objets sur les sens pour augmenter celle de la spontanéité, de la liberté, de l'initiative et de l'arbitraire de l'esprit. Le sort des sensations est ainsi pire que celui des sentiments. « Comme l'indifférence de l'analyste et de l'esprit fort est indispensable à qui veut *observer*, le dégoût qu'il marque pour la basse populace des sensations et la vénération dont il témoigne pour la haute noblesse du sentiment (celui dont Kepler était capable et où Hutcheson voit la beauté des théorèmes), privent le lecteur d'une riche moisson de découvertes » (III, 271-2).

Les coups se succèdent si rapides dans cette critique, assénés avec une telle dureté, que l'on voit bien que Hamann est prêt depuis longtemps, que ces arguments, tenus en réserve, se débondent ici à la première sollicitation. Si nous la comprenons bien, cette critique porte surtout sur le rationalisme et l'a priorisme de Kant et du siècle, sur le mépris où il tient l'expérience, le fait et les facultés de l'âme qui nous soumettent à l'influence du monde sensible en nous mettant en rapport avec lui. L'intelligence, la raison, les facultés supérieures montrent de la hauteur et un orgueil injustifié. Un tel excès aboutit, dans l'art plus encore que dans l'esthétique, à des résultats fâcheux, à une regrettable sècheresse, à un schéma-

se plaindra que Kant en abuse. C'est que les temps auront changé, et avec eux l'objet aussi de son étude, la manière même de Kant. C'est ici l'époque où il fait des conférences devant les officiers de la garnison, où la voiture du général Meyer vient le prendre à sa porte, et Hamann qui relève ces traits ne les oublie pas ici.

tisme décoloré, à ce que Hamann appellerait volontiers un pharisaïsme artistique et que nous connaissons sous le nom d'académisme. C'est le vice de la littérature allemande avant le *Sturm und Drang*. Pareille attitude philosophique procède d'un principe profond, caché, et bien essentiel pourtant à toute la philosophie moderne : je veux dire le nominalisme. C'est donc à une sorte de réalisme scolastique, à un réalisme, il est vrai, bien plus sensible qu'intellectuel, que Hamann fait appel pour le combattre, pour nous rendre la foi, sinon aux espèces et aux genres, du moins aux choses, de jour en jour dépouillées de leurs attributs et ainsi menacées d'être résorbées finalement dans un idéalisme qui — résultat inattendu ! — couronnera l'œuvre des nominalistes modernes comme il était à la base du réalisme médiéval[1].

Mais d'autre part, en se réclamant de la psychologie sensualiste anglaise et française contre l'intellectualisme allemand, en faisant donner, pour ainsi dire, l'esthétique de Burke contre celle de Kant (III, 272 seqq), Hamann n'a-t-il pas vu qu'il acceptait, sur ce point, le secours suspect, l'alliance douteuse de principes qu'il ne pourrait toujours concilier avec ceux du réalisme qu'il invoque et restaure d'autre part ? — Contradiction plus apparente que réelle. Poussé à ses dernières conclusions, le nominalisme qui semblait orienté vers le matérialisme, aboutit, chez Berkeley, par exemple, que Hamann n'ignore pas, et déjà peut-être chez Locke, à un idéalisme. Et l'antique querelle scolastique prend fin le jour où les deux adversaires s'aperçoivent qu'ils ne pourront manquer de se rejoindre, puisqu'ils ont posé l'un et l'autre la question sur le terrain de la Pensée. Il n'y aurait de divergence radicale que s'ils avaient pris position l'un dans l'esprit, l'autre dans les faits ; ils seraient séparés alors par le dualisme de l'Etre et de la Pensée. Et, même alors, la séparation serait-elle éternelle ? Elle prendrait fin dans la philosophie de l'identité. Mais, que l'on explique toute chose par

1. Cette attitude est peut-être ce qui a pu faire placer Hamann dans la lignée des platoniciens (Voir H. v. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, III, 266-73). Mais il n'est pas de penseur plus difficile à ranger dans le développement en apparence si régulier et harmonieux de la pensée allemande.

une combinaison des universaux ou que l'on dépouille toute chose de ses attributs pour les imputer à l'esprit, tôt ou tard il faudra bien que l'on s'aperçoive que c'est tout un.

Quoi qu'il en soit, qu'il y ait contradiction ou non, s'il y en a, Hamann ne s'en est pas aperçu, et, l'eût-il soupçonnée, qu'il n'en eût pas eu cure. Si l'éclectisme a été une philosophie d'érudits, que devait être celle d'un érudit de ce genre ! Il ne voyait dans toutes ces formules plus ou moins hostiles et contradictoires que revêtement, prétexte, argument, argutie, vanité. Sa pensée profonde ne se laissant pas aisément formuler, il empruntait, sans scrupule, des formules étrangères pour se faire à peu près, tant bien que mal comprendre.

Son réalisme a ceci de commun avec celui des scolastiques qu'il est basé sur sa foi. S'il veut abaisser l'intelligence et tenir l'homme dans la servitude de Dieu, s'il admet que Dieu se révèle dans la nature, dans ce que l'homme a de nature, dans les sens et les passions, il faut qu'il reconnaisse à la nature, aux objets dont elle se compose plus de réalité qu'il n'en accorde à l'éphémère intelligence humaine. Il affirme la supériorité du contenant sur le contenu, du déterminant sur le déterminé. Et d'autre part, puisque la nature agit sur l'homme par le levier des sens, il est logique encore que la raison leur soit subordonnée, ne joue que sur l'initiative et la sollicitation qui lui en vient, n'obéisse qu'à l'impulsion qu'elle en reçoit et serve ainsi fidèlement, infailliblement les desseins de Dieu révélés dans la nature et par elle imprimés aux sens. Tout cela est fort bien fait pour abaisser l'orgueil de l'homme devant la puissance divine. Tout cela, réduit à son seul résultat, est de bonne et pure doctrine luthérienne. Rien ne lui est plus contraire que l'autonomie, théorique ou pratique, de la raison ou de la nature humaine. Et au lieu de longuement déduire sa propre esthétique, — l'anonyme collaborateur de la *Gazette de Kœnigsberg* ne pouvait guère renvoyer les lecteurs à son anonyme *Aesthetica in Nuce!* — Hamann se contente de citer celle de Burke[1] où

1. *An Enquiry into the origin of the Ideas of the Sublime and Beautiful;* Londres 1756.

les idées de beau et de sublime sont ramenées à des sensations précises, corporelles, musculaires, celle du sublime à une tension des fibres obéissant à l'instinct de conservation, et celle du beau à un relâchement des fibres, au plaisir qu'on en éprouve et à l'instinct de sociabilité qui en est tour à tour la cause et l'effet (III, 272).

Si l'attitude philosophique de Hamann se précise à l'occasion du livre de Kant, son attitude théologique et religieuse se précise à l'occasion du livre d'Arnoldt. D'abord, il ne sait trop que penser de cet ouvrage, encore moins qu'en dire. Il se tire de sa perplexité en n'en parlant pas, en quittant le ton de la critique pour celui de la méditation personnelle. Il abandonne bientôt son auteur et se lance hardiment dans l'exposé de sa propre foi.

Et il l'expose avec une singulière vigueur. Il la défend et contre les théologiens et contre les rationalistes. Les premiers, les théologiens de la lettre qu'il distingue avec Luther des théologiens de la croix (*verbi*, *crucis*), lui rappellent les Juifs et leurs Rabbins. Or, « dans l'art de penser conformément à l'Ecriture, les Rabbins restent incontestablement les maîtres de nos théologiens » (III, 252), mais il est écrit et il s'accomplit et il s'avère que « leur table leur deviendra un filet et un piège, qu'elle les fera tomber, et cela pour leur récompense » (*Rom.*, XI, 9). Quant aux rationalistes, il les compare aux Gentils et de préférence aux Grecs. « On douterait davantage de l'immortalité et de la splendeur de leur raison si l'on se rappelait avoir chanté comme étudiant *Ceciderunt in profundum Summus Aristoteles*, etc.. » Et il s'élève contre ces essais, repris plus tard par les successeurs de Kant, par Schelling, par Steffens et par Hegel, de *rajeunir* le sens de la foi et des symboles. « En passant par le banc des changeurs de la Raison, la Religion a été plutôt profanée qu'édifiée, et l'œuvre d'usure que l'on a commise en changeant les mots, on n'en peut pas plus tirer un sens à moins de charlatanisme (*hocus pocus*) qu'on n'y en peut ajouter : les marchands de colombes s'y sont enrichis, mais aux dépens de l'esprit qui est le Seigneur » (III, 253). Ainsi, les théologiens plus ou moins rationalistes et les philosophes qui pensent renouveler et expliquer la foi sont comparés aux marchands et aux changeurs qui encombraient le temple et que Jésus en chassa ! Et Hamann, ayant repoussé les soutiens accrédités de la religion, insiste une fois de plus sur le profond paradoxe qui en est l'âme. Rien d'étonnant que les scribes, les savants interprètes de l'Ecriture aient fait crucifier « un homme qui aimait à boire et à manger, un séducteur du peuple, un blasphémateur ; quel homme ! Voyez, Chrétiens, voyez votre chef ! » (III, 255). Il ne faut pas confondre la sanctification de la vie avec la moralité des actes. « Une explication de la morale chrétienne ne devrait pas avoir pour objet la moralité des actes, mais bien la sanctification de la vie, car toute la gentillesse de la bienséance ne suppose pas l'amour de la vertu et celle-ci suppose encore moins la seconde naissance de la nouvelle créature » (III, 254). Bien plus, « les raisons qui imposent à un homme sincère de manquer si souvent aux devoirs de la politesse font suffisamment comprendre pourquoi tout saint doit être un pécheur ». Mais la chair est paresseuse, et « il lui est plus agréable que l'on soit sage en Christ que non pas fou pour l'amour de Christ » (III, 255), et c'est cette sainte folie que prêche Hamann après saint Paul.

Sa collaboration à la *Gazette de Kœnigsberg* n'a donc pas été vaine, puisqu'elle lui a fourni l'occasion de prendre position en face de Kant et en face des théologiens Wolfiens. Elle clôt les deux premières périodes de son activité littéraire. Mais il reste à considérer un autre ouvrage qui, bien qu'antérieur d'un an, en est la conclusion logique. C'est la triple réplique qu'il adresse en janvier 1763 aux *Hamburgische Nachrichten* dirigés par Ziegra, aux *Goettinger Anzeigen* de Michaëlis et aux *Litteraturbriefe* des Berlinois pour répondre à leurs critiques des *Croisades du Philologue*.

CHAPITRE VI

RÉPLIQUE AUX CRITIQUES DES « *CROISADES DU PHILOLOGUE* »
COMPLÉMENTS A LA THÉORIE HAMANIENNE DU GÉNIE
LE GÉNIE ET LE GOUT ;
LES CHAPELLES ET LE PUBLIC
INDIVIDUALISME RATIONALISTE ET IRRATIONALISTE
VOYAGE DE FRANCFORT

Le 6 octobre 1762, Hamann a lu l'article des *Hamburgische Nachrichten* et il écrit à Lindner (III, 163) qu'il en est ravi, qu'il y voit une preuve de l'amabilité de ses ennemis. Puis, c'est Lindner qui lui envoie copie de la critique parue dans la revue de Michaëlis. Et Hamann lui répond le 5 janvier 1763 (III, 176 seq.), se plaignant de l'hypocrisie de Michaëlis qui lui reproche de trop citer la Bible. C'est ici qu'il conçoit le projet de répondre à ses critiques au cas où les *Litteraturbriefe* viendraient à s'y joindre [1]. La critique des Berlinois paraît à son tour et lui parvient. Le 5 mars 1763 il peut écrire à Lindner (III, 187) qu'elle est rédigée avec tant de concision, de soins et d'art qu'il en est satisfait. Mais, pour satisfait qu'il soit, il répond à Nicolaï, et c'est la lettre dont il a été question déjà et dont il donne d'assez longs extraits à Lindner le 29 mars. Il ajoute qu'il faut d'abord parler à l'oreille

1. Le mot de palinodie qu'il emploie en cette circonstance, n'a sans doute d'autre sens que celui-ci : le *philologue* prendra une fois de plus la parole. Car il ne s'agit guère d'une rétractation ; tout au plus pourrait-elle être ironique, pour déférer au vœu que Mendelssohn exprimait jadis.

des gens « pour se faire ensuite du toit une chaire » (III, 190). C'est ce qu'il va faire ici, dans ce qu'il appelle parfois (III, 195), l'*intermezzo de Mitau* parce qu'il y fut imprimé. Comment se présente l'opuscule dont on vient de voir la genèse ?

Il se compose d'une préface (III, 453-6) et de trois parties. La première (III, 457-71) reproduit la critique des *Hamburgische Nachrichten*, enrichie des notes de Hamann, la deuxième celle des *Goettinger Anzeigen* (III, 472-78), également commentée. Dans la troisième enfin qui est la plus longue (III, 479-519), Hamann répond aux critiques formulées par Mendelssohn, et il le fait en prenant les plus grandes libertés avec son texte, tantôt le reproduisant, tantôt en faisant une véritable parodie.

Dans sa préface il se compare à Job qui accuse Dieu avec familiarité et bonne foi, sans rien cacher de sa douleur et de son exaspération ; malgré ses blasphèmes, Dieu préfère Job à ses amis.

Hamann fait avec Ziegra assaut de froides plaisanteries (III, 457-66) ; il oppose à Michaëlis son droit à l'obscurité [1]. Mais son grand effort porte contre Mendelssohn [2]. Hamann

1. « Le nom de la Croix en tête de son livre n'est-il pas un scandale pour les Juifs et une sottise pour les Grecs ? » (III, 476) dit-il en citant son passage biblique favori. L'obscurité est ainsi représentée comme inhérente à sa mission, logique revêtement de ses idées, seul style convenable à ce qu'il a à dire.

2. Il avait attendu sa critique pour répondre aux deux autres. Si elle n'avait pas paru, on peut douter qu'il se fût défendu. C'est avec les *Litteraturbriefe* surtout qu'il avait été aux prises, c'est à l'organe des Berlinois, représentants par excellence du siècle, qu'il avait affaire. Or, on a vu que, impatienté, exaspéré ou à tout le moins désespérant de jamais corriger Hamann de ses défauts, d'en faire un utile collaborateur et de trouver en lui la docilité qui aurait été la récompense de son bienveillant patronage, craignant aussi que ce bizarre écrivain ne fît école, Mendelssohn avait cette fois très nettement insisté sur les côtés faibles du dernier ouvrage de Hamann. Mais les *Croisades* étaient l'œuvre de trois laborieuses années ; elles résumaient un travail considérable. Et d'autre part, où Mendelssohn voyait son côté faible, Hamann voyait sa force et sa gloire. Le conflit était inévitable. Il avait éclaté déjà, et les lettres échangées par les deux hommes, les deux amis, si l'on peut dire, n'y avaient pas mis fin. Il éclate ici au grand jour de la publicité.

se défend pied à pied. Il répond à chaque phrase de Mendelssohn. Sa réplique consiste pour l'ordinaire en une phrase quatre ou cinq fois plus longue que celle de son critique. Et il lui arrive de dépasser cette proportion. Quant à la frivolité de ces répliques, elle n'est qu'apparente. Qu'on ne s'y trompe pas ! encore qu'il soit facile de s'y tromper. Rappelons que Hamann avait parfaitement conscience de l'opposition où il était entré avec les principes philosophiques et esthétiques de son temps. Il va s'amuser à contredire Mendelssohn point par point ; son jeu sera de renverser chaque proposition du Berlinois. Du moins saura-t-il le faire, en vertu précisément de la claire notion qu'il a du conflit, d'une manière significative. Les symboles sont de peu de prix : il les choisit méprisables, négligeables à dessein ; mais il n'en est pas un qui ne révèle ce qu'il est destiné à révéler.

L'âme du jugement de Mendelssohn est dans la distinction qu'il fait entre le génie qu'il concède à Hamann et le goût dont il déplore chez lui l'absence. C'est au goût qu'il appartient « de trouver le milieu entre les deux extrêmes de l'aisance et de la concision énergique dans le style » (III, 485). Hamann ne prend le temps ni la peine d'examiner cette théorie, il l'admet pour un instant, tout en signalant ce qu'elle a d'éphémère et de provisoire. Mais, si l'on veut parler le langage de Mendelssohn, il montre qu'il faut retourner sa proposition et dire : « Trouver le milieu entre les deux extrêmes opposés, c'est l'œuvre du génie ; s'en tenir à ce juste milieu une fois trouvé, c'est le fait du goût » (III, 486). Il résulte de ceci que, loin d'être deux facultés de même ordre, conciliables en un même individu, et qui, en se balançant, assurent l'équilibre d'un esprit, le génie et le goût sont au contraire deux choses à tel point différentes que l'une précède tandis que l'autre suit, que l'une crée le modèle tandis que l'autre l'imite. Il y a là deux choses, dont l'une est de nature, pourrait-on dire, ou plutôt de grâce, l'autre d'institution, et de convention. Autant dire que l'une est divine et l'autre humaine. Et l'on voit que l'enseignement de ce bref aphorisme vaut celui de l'*Aesthetica in Nuce*.

Il le complète sur un point important. Ce qu'on oppose de

tous temps au génie qui s'affirme, c'est le goût. En en dénonçant le caractère purement humain et arbitraire, Hamann en a fait chose variable et fluctuante. L'esthétique rationaliste lui donnait, de pair avec la raison, une valeur universelle, éternelle, en faisait une norme infaillible. Mais « si le goût est un, s'il n'est qu'un bon goût, et que ce nom ne convienne à nulle autre chose, pourquoi les *Litteraturbriefe* sont-elles divisées, pourquoi enseignent-elles les contradictoires, calomnient-elles le génie, etc. » (III, 493-4). « Les modes sont-elles l'œuvre du génie ou du goût? » (III, 486) demande encore fort pertinemment Hamann, et la réponse n'est pas douteuse. Comparé aux variations du goût, le génie apparaît invariable. Le goût qui produit les modes par ses changements est lui-même une mode; il serait bon de n'en parler, comme de celles-ci, qu'au pluriel. En interdisant au goût, allié de la raison, toute prétention à la constance, en exaltant jusqu'à le diviniser le génie, cette esthétique, qui ne reconnaît de constance et de fermeté qu'au delà de la raison, est fidèle à son caractère anti-rationaliste.

Mais l'apport de Hamann au *Sturm und Drang* a été essentiellement et strictement chrétien. Il remet le génie en honneur : il ne donne pas dans le « titanisme ». Le génie, selon lui, ne s'affirme pas dans l'orgueil, mais au contraire dans l'humilité. Et quand Mendelssohn écrit : « Le génie ne connaît que ses propres forces qu'il prend toujours pour mesure de tout » (III, 485), Hamann, retournant une fois de plus la proposition de son adversaire, réplique (III, 486) : « Le vrai génie ne connaît que sa dépendance et sa faiblesse, ou bien encore les limites de ses dons. » S'il est divin, en effet, c'est qu'il vient de Dieu, c'est qu'il est un don de Dieu, et nul ne le sait mieux que le bénéficiaire. Etant un don, le génie est humble ; étant une inspiration, il est honteux, il se cache. Le vulgaire s'y méprend. Il voit de la hauteur, de l'indifférence tout au moins, là où il n'y a qu'une gêne sacrée. « Vous n'avez nul égard pour les autres », lui dit Mendelssohn. « Pourquoi, répond Hamann, le génie cache-t-il les desseins qu'il poursuit avec les moyens qu'il a, pourquoi cache-t-il la carrière qui le mène à sa fin? D'abord par peur et par honte du plus éclairé parmi ses lecteurs qui est assis sur le plus

sublime des sièges ; et puis, par amour pour le plus humble de ses lecteurs assis sur le tabouret le plus bas, pour le persuader de l'impureté du goût selon la nature et du goût selon la loi » (III, 487). Chaque trait enfin que Mendelssohn ajoute à son portrait du génie, Hamann aussitôt l'efface pour le remplacer par un autre. Ou plutôt, il corrige sur sa toile toutes les fautes que Mendelssohn a commises sur la sienne. Il résulte ainsi deux images du tout au tout différentes et point par point opposées : d'une part, le génie selon Mendelssohn, tous ses défauts énumérés et expliqués du point de vue social et rationaliste de la communication et de l'échange des idées; d'autre part le génie selon Hamann, conçu du point de vue religieux, individuel, existentiel et donc antirationaliste où il s'est placé tout d'abord.

Pas un instant Mendelssohn ne perd de vue le public, l'effet qu'il s'agit de produire sur lui, le succès qu'on peut obtenir et les moyens de réussir auprès de lui. Et il estime que le génie est fort maladroit, fort mal en point devant cet arbitre. Hamann expose, très péniblement il est vrai et avec beaucoup d'obscurités, la théorie qu'il exposait jadis dans une lettre à Lindner et d'après laquelle chaque auteur se crée son public, réunit autour de lui un groupe qui peut aller s'élargissant, poussant ses ramifications. Il distingue ainsi des groupes de lecteurs, des publics, et il leur demande (III, 488), de « tenir ferme au génie même de l'écrivain » comme à la tête d'où tout le corps des lecteurs reçoit aide et assistance ; de croître, de s'élever à la grandeur divine du génie qui est la lumière de ce corps, de sorte qu'il n'y reste plus rien d'obscur, mais que tout le corps soit pure lumière et illumine comme un éclair ». Cette image rappelle celle qu'il employait pour caractériser le rapport du critique au lecteur d'une part, à l'auteur de l'autre. Il y a rapport intime, intérieur, organique. Lecteurs et auteur formeront comme un organisme dont celui-ci sera la tête et l'âme, ceux-là le corps et la matière. Le succès général, universel d'un auteur est ainsi exclu. Chaque homme de génie recrute son public, réunit, attire au rayonnement de son verbe et de son sanctuaire sa propre congrégation de fidèles.

Tout se tient dans cette théorie anti-rationnelle du génie !

Les caractères exclus des prémisses le sont aussi de la conclusion. Hamann possède ce qui est la condition même de toute logique rigoureuse et conséquente, la résignation. Il ne prétend pas combler sa théorie d'avantages contradictoires avec les principes mêmes de sa théorie. Le génie est éminemment particulier ; l'effet n'en saurait être universel. S'il n'a pas à sa base l'universalité à laquelle prétend bien vainement la raison, il ne saurait non plus s'épanouir à son sommet dans un succès universel, dans une royauté intellectuelle ou littéraire. Hamann s'engage délibérément dans la voie où la logique de sa pensée le pousse. Où aboutit-elle ? Aux chapelles littéraires, incontestablement, au pontificat du génie. Sacerdoce localisé, il est vrai, et pontificat limité, mais, dans ces limites, absolu. Chapelles véritables, lieux de sanctification et de communion, mais chapelles enfin, lieux clos, d'un accès difficile, sectes et congrégations toujours en délicatesse sinon toujours en guerre déclarée avec la foule profane. Institutions fragiles peut-être, mais moins qu'il ne semble, très nobles dans leur principe, très belles dans leur fleur, et donc aussi très détestables dans leur corruption et décadence. Institutions à coup sûr inouïes jusqu'à ce jour et qui expriment — Hamann ne le prévoyait guère — l'individualisme exaspéré d'une époque qui n'est pas lointaine.

Ce qu'il glorifie, en effet, et l'on n'a pu s'y tromper, c'est, à ce qu'il croit, l'inspiration divine, et c'est, en réalité, l'arbitraire de l'individu. Toute l'époque était individualiste, l'*Aufklärung* comme le *Sturm und Drang*. Mais voici une manière nouvelle et plus profonde de l'être, et, si l'on pense que c'est une maladie, plus incurable. L'un croit défendre la raison universelle, il se réclame du goût ; l'autre fait valoir les droits de l'inspiration individuelle du génie qui vient de Dieu à l'individu. Et ils ne sont mus l'un et l'autre que par leur bon plaisir. C'est ainsi qu'ils combattent, dans les ténèbres.

Si l'individualisme de Hamann, étant une expression non plus seulement de l'intelligence mais de tout l'être, est plus profond et creuse plus en profondeur que celui des rationalistes, il est moins ambitieux, moins envahissant. Tous les âges

rationalistes ont connu la royauté littéraire ; le XVIIIe siècle l'a couronnée en Voltaire. Hamann, détestant tout despotisme, le spirituel comme le temporel, celui de Voltaire, de la raison ou du Pape autant que celui de Frédéric II, est dans sa logique en préférant une sorte de fédéralisme valable pour les principes et les princes littéraires liés à leurs sujets par un lien réciproque, singulièrement étroit, organique, plus fort que ni l'admiration, ni le loyalisme.

Cet individualisme, d'autre part, plus radical en apparence que celui des rationalistes, en réalité peut-être le serait-il beaucoup moins. N'oublions pas en effet qu'il est d'origine et de nature historique et que la force qui a serré le nœud saura le dénouer. Du point de vue historique, l'individu *n'est* pas, il est *devenu*, l'individu n'est pas un absolu ; il apparait fortuitement comme le dernier chaînon d'une longue chaîne de circonstances. Il aurait pu ne pas être. Il aurait pu être autre qu'il n'est. Il n'a de nécessité que relative et médiate. L'individualisme rationaliste au contraire, purement philosophique, est une impasse dont l'intelligence ne pourra s'évader qu'en renonçant à ses lois, à sa constitution, à sa logique, à sa nécessité qui l'a amenée là, — en se démentant elle-même.

Ces éclaircissements étaient utiles pour préciser le rapport de Hamann à ceux de ses contemporains à qui il eut affaire pendant de nombreuses années. Que ce fût Kant, Berens ou les Berlinois, toujours c'étaient d'authentiques représentants des idées dominantes du siècle. Le conflit, à peine déclaré et sorti du domaine purement personnel, s'était porté sur le terrain de la philosophie pratique. Il avait fallu défendre le droit de l'individu à vivre comme il l'entend, à vivre sa vie, eût-on dit hier, à imiter Socrate, disait Hamann. Et Hamann avait brillamment maintenu la priorité de ce qu'il devait à Dieu et à lui-même sur les devoirs qu'on lui rappelait qu'il avait envers la société. Le débat avait porté ensuite sur des matières pédagogiques, il s'était élevé de plus en plus, et Hamann, de plus en plus conscient et pénétré de son rôle, ne craignit pas de le poursuivre quand il s'étendit à la littérature, à la philosophie, à l'esthétique. C'étaient les Berlinois qui l'attiraient sur ces nouveaux terrains. En changeant

d'adversaire et de sujet, il n'avait pas changé d'objet ni de principe : il continuait de s'affirmer plus complètement lui-même.

Mais si, idéologiquement, Hamann n'avait cédé sur aucun point, il faut avouer que la vie l'avait vaincu. Il avait dû, comme on dit, en rabattre. Son existence n'était plus celle du jeune sage modestement dévoué à de studieux loisirs. Il s'était laissé glisser, entraîner à la pente de son tempérament. Il avait charge d'âme, il était presque époux et serait bientôt père. Et celui qui repoussait les offres de son ami Berens se voit forcé d'accepter d'humbles fonctions dans sa ville natale. La même année où il refusait de collaborer aux *Litteraturbriefe*, il s'engage à la *Gazette de Kœnigsberg*. La nécessité lui avait imposé ces deux charges ; on a vu ce qu'il en pensait et comme elles lui pesaient. Aussi s'efforce-t-il d'y échapper.

Et tel est le motif principal et peut-être unique du voyage qu'il entreprend en juin 1764[1]. Sans doute la fatigue, le besoin de changer d'air y sont pour quelque chose. Par la manière dont il se fait, par son itinéraire capricieux, ce voyage rappelle plutôt la pérégrination sans but de quelque lord splénétique que le tracé calculé et savant d'un voyage d'affaires. C'en est un pourtant et malgré ses courses par mer et par terre, — de Kœnigsberg à Lübeck et de Lübeck à Brunswick, de Brunswick à Francfort et de Francfort à Strasbourg, Bâle et Colmar, son retour enfin par Leipzig et Berlin, — malgré ces courses vagabondes, ce voyage a un but. — Hamann allait voir Moser à Francfort et l'entretenir de ce second projet sans doute dont Moser ne lui avait parlé qu'avec une extrême discrétion. Or, il n'a pas rencontré Moser, parti pour la Hollande, et de ce jour, malgré l'aimable accueil que lui fait l'épouse de son protecteur, la ville le dégoûte, et il ne la voit peuplée que « de Hollandais et de

1. Gildemeister, pour qui le Hamann de cette époque semble être toujours un célibataire aisé, en jouissance de l'héritage maternel, un homme libre de tous soucis, n'explique ce voyage (*Gild.*, I, 402-3) que par le besoin de distraction que Hamann devait éprouver après quatre ans de vie sédentaire et studieuse.

Juifs[1] ». Il se rend compte qu'il perd son temps et son argent, il l'écrit à son père, et pourtant, poussé par le démon de l'aventure, il gagne encore le Haut-Rhin et va rendre visite à Colmar au fabuliste Pfeffel. Strasbourg et Bâle surtout lui ont plu. A Berlin il n'a pas omis de voir Ramler et Nicolaï. Ce dernier ne lui convient pas. Il ne sait qui, de lui ou de l'éditeur, a plus offensé l'autre. Mais Mendelssohn, « son vieil et bon ami », ne dit que du bien de Nicolaï, et c'est Mendelssohn encore qui avance à Hamann l'argent dont il a besoin pour rentrer à Kœnigsberg. Il avait quitté sa ville natale dans les premiers jours de juin 1764 avec un passeport valable pour vingt mois (III, 228). Il est de retour aux premiers jours d'octobre (3 octobre 1764, III, 299). Si à la veille de son départ il s'écriait : « Une nouvelle période s'ouvre pour moi » (III, 228), il ne se trompait qu'à moitié ; une nouvelle période allait s'ouvrir en effet, elle ne devait pas dater pourtant de son départ de Kœnigsberg mais de son retour[2].

1. M. Unger, I, 421, commentant les paroles de Gœthe au douzième livre de *Wahrheit und Dichtung*, suppose que la bonne société, que les *belles âmes* de Francfort et Darmstadt durent être froissées par les façons de Hamann. Il y avait de quoi, en effet, et cette supposition, si vraiment Hamann a fréquenté cette société dont il ne fait pas mention, est des plus vraisemblables.

2. N'ayant pas trouvé Moser à Francfort, il ne semble pas qu'il lui ait écrit. Ses premiers soupçons à l'égard de Moser avaient-ils reparu ? Ou bien fût-ce simple résignation, comme il l'écrit à son père, de Francfort même ? (III, 298-9). « Comme je n'ai pas eu le bonheur de faire sa connaissance, je ne sais si je perds ou gagne ni ce que je perds ou ce que je gagne à la tournure qu'ont prise les choses. Mais je crois du moins que tout ce qui arrive ici est bien sinon pour moi et selon moi du moins pour *Toi*. » Il y a là bien de la résignation, bien de la confiance chrétienne, bien de l'obscurité aussi. Mais dans ces lignes qui précèdent et où il déplore le fâcheux contre-temps qui fait avorter son voyage, il y a bien quelque dépit : « Sans doute M. de Moser rentrera ici immédiatement après mon départ, de même que je suis arrivé après le sien. » Quelque amitié qu'il eût pour ce protecteur, il est permis de croire qu'il en attendait surtout l'important service qui l'eût délivré de ses soucis. Il eût pu insister. Il ne semble pas qu'il l'ait fait. Il ne semble pas même que, au retour de son excursion dans les villes du Rhin et d'Alsace, il ait passé par Francfort ou Cassel pour tenter à nouveau la chance. Sa timidité, la peur qu'il avait d'être patronné et de l'être par un étranger, c'en est assez pour expliquer la gêne qui le retint. On peut se demander aussi quelle impression l'entourage de Moser avait faite sur lui. Il est difficile de concilier ce que rapporte Gœthe dans *Dichtung und Wahrheit* (liv. III, chap. XII), avec les lettres, un peu laconiques il est vrai, de Hamann. Mais il reste surtout, pour nous renseigner, son jugement sur Francfort (III, 301) : s'il avait pu s'entendre avec les piétistes qu'il approcha et si, à défaut de Moser, il avait été bien reçu du moins par la famille de Moser et son amie, Mlle de Klettenberg, la « belle âme », s'il en avait été édifié, comment expliquer que Francfort lui parût peuplé de Hollandais et de Juifs ?

CHAPITRE VII

HERDER; SÉJOUR DE HAMANN A MITAU
SON HYPOCHONDRIE

Hamann se réjouit à la pensée de retrouver à Kœnigsberg ses amis. Il pense y voir Lindner, candidat à la chaire de poésie à l'Université. Ce fut une déception. Lindner, quoique désigné pour occuper cette chaire, ne quitte pas Riga pour le moment. Mais peu de mois avant son départ, Hamann a formé une nouvelle amitié [1], et c'est Herder surtout qu'il se réjouit de retrouver.

1. On ne sait pas exactement à quelle date en fixer la naissance. Trescho a-t-il recommandé à Hamann Herder qui le quittait ? Herder a-t-il fait le connaissance de Hamann dans la maison de Hamann le père qui le soignait? (*Herder's Lebensbild* I[a], 154 5). Dès le 16 avril 1762 (*N. H.*, 125), Hamann connaît de nom au moins Herder par son patron Trescho, puisqu'il parle à Lindner de son *Ode à Cyrus*. Le 21 mars 1764 (III, 220), Hamann annonçait à Lindner que Hippel et Herder allaient composer une ode ou cantate, l'un pour le Vendredi Saint, l'autre pour le lundi de Pâques. Herder est donc mentionné comme un personnage connu des deux amis et qu'il est inutile de désigner, de présenter autrement. Le 9 mai 1764 (III, 226), dans la pensée que Lindner viendra habiter Kœnigsberg pendant son absence, Scheffner d'autre part devant s'absenter aussi, Hamann lui laisse un ami en Herder. Celui-ci n'a pas encore accompli sa vingtième année, et le voilà cité une première fois en compagnie de Hippel et une deuxième fois en même temps que Scheffner ! Ne faut-il pas d'autre part que Hamann ait grande confiance en son jeune ami pour lui abandonner et lui confier la critique des deux travaux de Mendelssohn et de Kant *sur la nature, les espèces et les degrés de l'évidence?* (III, 227). Herder n'est pas ingrat. A l'amitié paternelle et tutrice de Hamann, il répond par une amitié enthousiaste, filiale. Le jour même du départ de son maître et ami, il lui écrit un billet chaleureux, tout en exclamations, d'un lyrisme un peu incohé-

Mais, à peine réunis, les deux amis vont être séparés. Herder désire trouver quelque emploi, celui qu'il occupe au Fridericianum de Kœnigsberg ne lui plaisant pas. Hamann qui n'a su encore en trouver pour lui-même, lui procure un poste à l'école que dirige Lindner à Riga. Et voici le portrait qu'il fait à son vieil ami du nouveau qu'il lui présente (III, 302, 17 octobre 64). « Il a une certaine étendue de connaissances en histoire, en philosophie et en esthétique, un grand désir de cultiver le sol le plus fertile; il a l'expérience de l'enseignement et sait avec un grand bonheur et une grande souplesse se plier aux circonstances et traiter les sujets qu'il choisit ; mais il a surtout cette âme virginale d'un Virgile et cette vivacité de sentiments qui m'a toujours rendu le commerce des Lettons si agréable. » Et la lettre se termine par un *Serves animæ dimidium meæ* Hamann parlant de Herder comme Horace de Virgile. Quand Herder quitte Kœnigsberg pour Riga, Hamann l'accompagne jusqu'à la porte de la ville (23 novembre 64, III, 303 seqq.). [1]

Aussi, Herder installé à Riga lui reste-t-il fidèle. Que

rent qui, débordant la prose, se répand bientôt en vers (*Gild.*, I, 404-5). C'est d'abord Hamann qui parle : « Je vais avec Dieu, adieu », et Herder reprend : « Va donc avec Dieu et gagne le pays fortuné ! Devant toi, les désirs, au-dessus de toi les nuages du Seigneur, autour de toi la Paix, derrière toi, ton Génie ! » On sait que Hamann ne devait pas aborder au pays fortuné. C'est en revenant sur ses pas qu'il devait retrouver un ami qui souhaitait alors « Qu'en écrivant ceci, ce ne soit pas le dernier baiser que je vous donne ; qu'en le lisant, ce ne soit pas le dernier que vous m'envoyiez ! Car, je le sais, vous m'aimez plus que je ne puis m'aimer moi-même ». A tel point cette amitié naissante entre deux hommes d'âge si disproportionné, était, d'emblée, passionnée ! — Elle l'était également des deux côtés. La première lettre qui nous soit conservée de Hamann après son départ est adressée de Lübeck à Herder (III, 295, 26 juin 64). Quand il écrit à son père, il lui demande de le rappeler au souvenir de ses bons amis, particulièrement de Herder (III, 299). Songeant déjà à son retour, il se promet de lire Dante avec lui.

1. Herder n'était pas le seul qu'il aidât de ses conseils. Il s'occupait activement de la nomination de Lindner à Kœnigsberg. Lindner était désigné pour remplir la chaire de poésie à l'Université. Il voulait de plus être chargé de l'inspectorat du *collegium Fredericianum*. Mais il s'y prenait mal, il était maladroit. Et il est plaisant de voir Hamann qui le conseille, qui fait pour lui des démarches. Elles aboutirent enfin

Hamann continue de s'intéresser au sort de son ami, qu'il le tienne éveillé en lui proposant quelques travaux. Il craint de s'endormir à Riga. Ses occupations ne l'absorbent pas au point de lui interdire le travail personnel (III, 318). Et Hamann lui donne de bons conseils (III, 323-8) : « Que les Anciens soient vos intimes, gardez votre préférence pour le commerce des morts, car la voie d'un professeur exemplaire est étroite et la porte de la postérité, pour un écrivain, n'est pas large ». Puis, il le tient au courant de ses lectures, entretenant ainsi par l'émulation son ardeur. Il analyse les Ecrits inédits de Leibniz que Raspe vient de faire paraitre. Il n'est pas tendre pour les fameux *Nouveaux Essais sur l'entendement humain:* « Son bavardage scolastique n'a jamais été de mon goût. » Quant à l'*Historia et Commendatio Characteristicæ universalis quæ simul sit ars inveniendi et judicandi*, ce ne sont proprement que folies (*Grillen*). Il doute fort que cette publication posthume serve la gloire de l'auteur. Une certaine gloriole, un certain charlatanisme s'y font trop voir. C'est ainsi que la préférence de Hamann pour les psychologues anglais se complète harmonieusement par le peu de cas qu'il fait de leur grand contradicteur allemand.

Les mystérieuses espérances qu'il fondait sur Moser ayant mystérieusement avorté, Hamann était rentré chez lui découragé. Cette lassitude se marque assez nettement dans ses lettres. Il s'occupe de ses amis, de Herder, de Lindner. Il n'a pas le courage de s'occuper de lui-même. Il déplore « son esprit endormi, sa léthargie, son chagrin secret » (III, 330). « Mon dégoût est monté au plus haut point, il m'ôte toute faculté, tout plaisir à penser et à vivre », écrit-il à Mendelssohn en lui envoyant ses œuvres de jeunesse (III, 331); jadis la maxime de sa conduite était *nulla dies sine linea;* elle est aujourd'hui *manum de tabula*. Il se voit menacé de tomber ainsi dans l'état où végète son frère. Et de fait, il se désintéresse à un degré inquiétant de ce qui se passe autour de lui. Le grand incendie qui a détruit une partie de la ville le 11 novembre 1764 ne semble pas l'avoir affecté, quoique son frère

au mois de mai 1765; mais au moment même où Lindner va le rejoindre à Kœnigsberg, Hamann songe à quitter sa ville natale.

y ait perdu un millier de florins. Il est résigné à tout et au pire. Il n'a pas envie de vivre jusqu'à l'âge de 40 ou 50 ans (III, 329). Il reconnait qu'il n'est plus bon à rien; il a gardé quelque temps l'espoir de faire des lectures utiles (III, 324), de recommencer cette vie laborieuse et profitable qui fut celle de sa grande période de production. Cet espoir à son tour l'abandonne. Mais voici un événement qui va le tirer de cette prostration. Au mois de mars 1765, on veut l'enrôler dans l'armée ! Il n'y a pas grand danger, dit-il. Pourtant, il prend ses précautions et le 1er mai il adresse au gouvernement une humble requête afin d'obtenir « le bienfait de l'ostracisme et un passe-port pour la Courlande » (III, 334-7)[1].

Qu'espérait Hamann de son voyage en Courlande ? Il con-

1. C'est un de ces documents comme Hamann nous en a laissé quelques-uns, révélateur du régime patriarcal et partant inquisitorial qui florissait alors en Prusse. Hamann expose au Roi ses affaires de famille, sa situation financière, matérielle et même morale. S'il ajoute ce dernier point, ce n'est pas, je pense, qu'il fût de rigueur. Ce document est instructif surtout pour qui veut étudier la psychologie de l'auteur. Il s'excuse de n'être pas resté au service du Roi ; ce n'est ni l'orgueil ni la paresse qui l'en a détourné ; ses penchants et ses facultés l'y rendaient maladroit. On lui faisait à l'étranger des offres brillantes — et il songe ici à Moser — mais il les a refusées « tant par *stupidité* patriotique que parce qu'il se jugeait indigne de les accepter ». Il lui reste assez d'argent pour prendre une action de la banque Royale, c'est-à-dire qu'il ne lui en reste plus beaucoup, — et il espère que le Roi ne le condamnera pas « à mourir de faim ou à mendier dans sa patrie ». Si on lui permet de quitter le pays pour la Courlande, il promet « de ne jamais laisser refroidir dans son cœur la fidélité d'un Prussien aux intérêts et aux commandements de son immortel monarque »; il n'oubliera pas « de célébrer à l'étranger et jusqu'à sa fin la gloire des héros prussiens et la paix bien plus heureuse encore des invalides prussiens ». L'ironie du trait final n'est pas déplaisante. Il se présentait jadis comme un invalide des Muses, et s'adressait au Roi presque comme à un frère en Apollon. Le ton a légèrement changé ici; il n'est guère moins étrange dans une pièce officielle. Hamann n'oublie pas de se prodiguer les sobriquets qu'il se donnait ou qu'on lui donnait dans l'intimité. Quand il avouait à Lindner son amour pour l'Hamadryade, il s'était décerné celui de « Druide ». Et c'est ainsi qu'il termine sa requête au Roi en l'assurant que, si jamais l'Etat était intéressé à garder ses cendres, il irait « se placer dans l'ombre du chêne le plus sacré du royaume pour y mourir avec toute la dévotion d'un Druide sincère comme le très humble serviteur de Sa Majesté Royale J.-G. Hamann ». Si l'on n'a pas fait lire ce placet à Frédéric II, on l'a privé d'un bon quart d'heure.

fiait au Roi que « des amis bien intentionnés lui feraient avoir une subsistance décente ». Il songeait sans doute au conseiller Tottien de Mitau dont peut-être avait-il fait la connaissance alors qu'il était précepteur chez le général von Witten. Gildemeister (*Gild.*, I, 419) suppose que cet avocat, surchargé de besogne, avait invité Hamann qu'il tenait en haute estime à passer quelque temps chez lui et à l'assister dans ses travaux. Hamann accepte cette hospitalité mais il ne semble pas que Tottien ait exigé de lui beaucoup de travail. Après un voyage par mer de Kœnigsberg à Memel, il arrive le 19 juin 1765 à Mitau (*Gild.*, I, 421). « Mon aimable hôte, écrit-il à son père (*ibid.*, 422), ne demande de moi qu'une chose : que je me plaise chez lui ; et j'ai ici le plus beau jardin et la plus belle bibliothèque à ma disposition. » Dans une lettre à Herder (III, 343, 30 juin), il ajoute qu'il fait plus grand usage de la bibliothèque que du jardin. Il s'est donc remis au travail, comme il l'espérait ; il a vaincu sa lassitude. Il est bien placé en effet chez cette homme généreux, chez cet ami « attentif et délicat » pour prendre du repos et des forces. L'heure de sa transplantation a bien été celle de la délivrance (III, 340).

Les lectures qu'il reprend, le travail qu'il aborde de nouveau, c'est bien Herder qui l'y pousse quelque peu. Dans ce couple inégal, c'est Herder qui va de l'avant, c'est Hamann qui réfrène et modère. Herder l'étonne, l'effraye. Il craint que son ami ne soit victime de « la foule de ses idées favorites » (III, 357). Son âme pourrait en prendre dommage. Et la méfiance de Hamann à l'égard de tout excès de raisonnement reparaît. C'est alors qu'il écrit à Herder ce mot fameux qui le caractérise si bien en effet et par un côté si important : « Pensez moins et vivez davantage » (III, 337).

A quoi pensait alors Herder ? Il faisait surtout de médiocres odes, sur l'incendie de Kœnigsberg, sur le départ du recteur Lindner. Hamann lui avoue qu'il n'en est guère édifié. Il lui donne le conseil de développer plutôt son talent pour la musique et d'en acquérir quelque peu dans l'art de dessiner et de peindre (III, 338). Mais lui-même, prêche-t-il d'exemple ? Non. Il retombe dans l'antique ornière. On le voit de nouveau absorbé par des lectures hâtives, nombreuses, confuses

et qui exigeraient plus de méditation qu'il ne se soucie d'y en apporter. D'un coup il aborde saint Jérôme, Diogène Laërce et la *République* de Bodin (III, 339). Dans la bibliothèque de Tottien il trouve l'*Edda* qu'il désirait lire depuis longtemps (III, 343). Et il « est en bonne voie de se consacrer à l'histoire locale » ; celle de Courlande ou celle de Kœnigsberg ? On ne sait trop [1]. Il félicite son jeune disciple d'apprendre la langue lettone (III, 343) ; il a cité une chanson lettone dans ses *Observations*. Herder est ainsi encouragé à se livrer à une étude qui lui sera utile quand il publiera ses *Chansons populaires*. Les travaux de Herder, ceux qui ne sortent pas de son cabinet, qu'il ne publie pas, qu'il ne communique même pas à son Mentor, Hamann s'y intéresse plus qu'à ses odes et articles de journaux (III, 344). Et il fait sagement. Il devine ce qui fera la grandeur de Herder et que sa poésie ne fera pas sa gloire, que sa hâte, son prurit de publier y nuira ; il est pour lui un conseiller clairvoyant et un guide avisé.

C'est une heureuse époque dans la vie de Hamann que ce séjour de plus d'un an chez Tottien. Au moins de septembre, il accompagne à Varsovie l'avocat qui va y plaider un gros procès dont nous ne savons d'ailleurs rien. Il séjourne en Pologne jusqu'au mois de février 1766, il ne s'y déplaît pas. Il ne s'y ennuie pas non plus, s'il faut en croire cette lettre adressée à Herder le 14 octobre (*Gild.*, I, 426) : « Une bouteille de vin de Hongrie est plus de mon goût qu'un livre, et l'amitié n'est rien auprès de l'amour des filles ! » Le ton de l'ancien Druide est assez dégagé. Il ne semble pas que le souvenir le hante de l'Hamadryade qu'il a laissée à Kœnigsberg. Mais n'a-t-il pas, aussi bien, oublié Socrate lui-même ! S'il en parle, c'est pour le railler. « Anacréon (*Gild.*, I, *ibid.*) mérite d'être plus heureux que Socrate, car il est plus sage. » Le « Prométhée enchaîné » qui signe ces lestes propos fait figure plutôt d'un gras chanoine. L'air de la Pologne lui est décidément salutaire.

1. Il est vrai que l'histoire de la Prusse orientale est liée à celle des pays voisins, Courlande et Livonie. Et l'on se rappelle que sa petite patrie lui était chère, plus chère que l'Allemagne ou que le royaume de Prusse des Hohenzollern. Même quand Kœnigsberg lui devenait insupportable et qu'il la fuyait, son cœur y restait attaché.

Il y vit plus librement, il s'y étire, pour ainsi parler; plus de liberté dans son langage, dans son allure, plus de joie et de vie que dans ce sombre Kœnigsberg sous le triple poids d'un climat brumeux, d'un air épais, d'un gouvernement despotique et d'une opinion publique jalouse, curieuse et facilement blessée. La vraie nature de Hamann paraît ici. De retour à Kœnigsberg, son long esclavage de fonctionnaire va commencer. Et l'hospitalité de Tottien est comme une oasis que le destin lui a ménagée: et au milieu de cette oasis, une claire fontaine, le séjour de Varsovie. Il va au théâtre, le soir précisément où l'on donne pour la première fois une comédie en polonais (III, 346). A Kœnigsberg, y était-il jamais allé[1]? Enfin, il est si accueillant aux impressions, si ouvert aux choses du dehors, que le procès même et les débats où il assiste l'avocat Tottien ne sont pas pour lui sans intérêt. Ce qui manque tout à fait dans ces lettres, le seul sentiment qui n'y perce jamais et qui décidément fait défaut à celui qu'on a parfois si improprement désigné comme le Rousseau allemand, c'est le sentiment de la nature, de la réalité qui n'est ni livresque, ni sociale. Au cours de ce long voyage, de ces étapes dans les hôtelleries, de ces courses en traîneau et en voiture, pas une seule fois il ne trouve le motif d'un petit tableau de genre, d'un paysage, jamais une émotion au spectacle des choses ou des êtres, jamais la moindre allusion à ce qu'il éprouve devant ce qu'il voit, — et l'on peut bien dire alors qu'il n'éprouve en effet rien du tout. On a remarqué cette insensibilité au cours de ses deux voyages précédents; encore celui de Londres est-il égayé parfois par sa naïveté et son inexpérience; celui de Francfort est aussi dépourvu de charme qu'un voyage d'affaires, et celui-ci, celui de Varsovie, si un côté de la nature de Hamann y perce, ce n'est pas celui qu'on aurait pu attendre. Que l'on compare à ces sèches relations celle de la traversée de Herder, si justement célèbre, quand il quitte Riga pour la Hollande et la France, et l'on touche l'une des grandes différences, l'une de celles qui ont fait du disciple un auteur fameux, du maître un pauvre homme, un objet de curiosité et d'érudition.

1. Ses remarques sont un peu pédantesques ; mais il ne faut pas oublier qu'il écrit ici au recteur Lindner (1er décembre 65) ; sans doute le ton eût-il été différent s'il s'était adressé à Herder. Quand il observe doctement que « à un peuple libre il convient de faire des personnalités au théâtre et que l'histoire nous enseigne que le théâtre a souvent commencé par des pasquinades pour finir par la satire de tout le genre humain », c'est là un trait digne des *Cinq Pastorales*.

Regagnant Mitau, Hamann passe par Riga pour revoir Herder. Ils étaient voisins et Herder pourra venir passer quelques jours auprès de lui ou quelques heures[1]. Leurs rapports sont fréquents. Et ce sont des lettres pleines de gaîté, de fraîcheur et d'humour qu'ils échangent d'abord.

Herder écrit alors les deux premiers morceaux qui composeront les *Fragments sur la littérature moderne* et qui feront sa première gloire. Il soumet tous ses manuscrits à « l'ange gardien de son œuvre » (III, 352). Hamann en est très satisfait. « L'ordre, l'ampleur et la beauté du plan me plaisent autant que l'exécution et le trésor d'aperçus et de vues, de germes, de fleurs et de fruits me ravit » (24 mars 1766, III, 353). Il ne change pas un mot au manuscrit qu'on a abandonné à sa discrétion. Le bon maître va même jusqu'à mettre le disciple en garde contre un excès où son exemple est bien pour quelque chose. « Votre style est trop *pétillant* », dit-il, « la forme périodique est trop déchirée par les interrogations, les exclamations, les interjections. » Il lui reproche aussi l'usage des néologismes, des mots nouveaux formés de l'accouplement de deux anciens; et il relève celui de *Natur-Genie* (III, 360) — assez malheureusement, en somme, car il est bien certain que le vocabulaire de Herder et du *Sturm und Drang* ne saurait s'en passer. Hamann se méfie, on l'a vu, de la nature; il considère le génie, d'ordre divin, comme d'un ordre supérieur à la nature; prophétiquement ici, il proteste contre un courant littéraire qui va bientôt s'écarter des voies qu'il lui aurait tracées s'il avait songé à en tracer.

Cependant, au mois de septembre, brusquement, sans que Hamann pût assister à ses derniers moments, son père était

1. Hamann a renoué avec l'éditeur Hartknoch dont il avait sans doute fait la connaissance à l'Université de Kœnigsberg. Hartknoch s'est établi éditeur à Mitau et à Riga. Il sert de trait d'union entre les deux amis, se charge de leurs commissions.

mort. Il ne reste pas de trace des sentiments de Hamann. Le chagrin qui recommençait à peser sur lui depuis le retour de Varsovie en dut être aggravé. « Je suis dans un état, lui écrivait Herder (*Gild.*, I, 436) auquel nul changement d'air ne changerait rien », et Hamann pouvait lui répondre le 27 décembre (III, 368) « peut-être votre *période* et ma *crise* seront-elles d'égale durée ». Qu'était-ce que cette *crise ?* Elle semble s'être prolongée jusqu'à son départ de Mitau et n'avoir pris fin qu'après son retour à Kœnigsberg, lorsqu'il dut s'appliquer à un travail continu et machinal. Herder qui connaissait bien son maître semble en avoir exactement deviné la cause quand, songeant à Hamann qu'il venait de quitter, (III, 355) il maudissait « cette misérable vie humaine que l'on ne goûte pas quand on la parcourt trop tôt ou trop *en éclectique* (*zu eklektisch*) ». Ce dernier terme s'applique parfaitement à Hamann qui vivait alors comme il lisait. Sans doute, il s'efforçait de s'attacher aux choses, et il y réussissait parfois. Il touchait alors à l'heureuse et souriante enfance de l'âme. Mais en cette année 1766 il semble que ses efforts soient restés vains. Le mécontentement, le malaise de Herder, Hamann le voyait bien, ce pessimisme de jeune homme était au fond superbe, *orgueil*, défaut d'humilité et de résignation (III, 357). Le sien était plus que cela, chose plus grave, « humeur plus dangereuse ». Jamais cette humeur morose et chagrine n'a plus lourdement pesé sur son esprit que durant cette année par ailleurs si heureuse et qui eût dû l'être davantage. Peut-être faut-il y voir l'explication de ce fait que, malgré les conditions favorables où il se trouve, cette année comme la suivante, quoique pour des raisons différentes, est restée stérile. Il est vrai qu'il lui manquait surtout la *contradiction* qui mettait son esprit si sûrement en branle. Il lui fallait pour penser, pour écrire une forte impulsion du dehors. Dans sa léthargie, il est presque incapable d'en éprouver. L'événement ne se produit pas, il est vrai ; mais, se fût-il produit, qu'il n'aurait pas trouvé dans cette âme assoupie le retentissement nécessaire pour qu'elle fût tirée de sa stupeur et de sa langueur. La foi du moins ne l'abandonne pas. S'il ne se promettait (III, 357) qu'un regain hypothétique de vitalité, il assurait son père, dans la dernière lettre qu'il lui ait écrite (10 août 1766, III, 359) que « tant que dure la foi au Dieu qui prend son plaisir parmi les fils des hommes, on ne court pas le risque de devenir misanthrope ». Belle occasion de tirer un parallèle entre l'hypochondrie de Hamann et celle de Rousseau ! Ils furent différents, séparés par un abîme jusque dans leur commune misère, parce que l'un était, au fond, en dépit de lui-même, de ce qu'il a pu dire ou faire, un rationaliste, fier de son indépendance et de sa dignité humaine, tandis que l'autre, restant sous le joug du luthéranisme, goûtait toutes les consolations aussi que comporte l'esclavage religieux.

Hamann n'attendait que le retour de son hôte pour reprendre le chemin de Kœnigsberg où l'appelait la succession de son père. Le 25 janvier il était de retour à Kœnigsberg (*Gild.*, I, 438). Il avait appris le succès des deux premiers *Fragments* de Herder. Lindner lui avait parlé du bruit qu'on en menait à Berlin (III, 368-9). Herder lui reproche un oubli, un silence qui est aux yeux du jeune auteur « impardonnable » (III, 369). Il apprend à son maître qu'il a reçu de Nicolaï une lettre très flatteuse et l'invitation de collaborer à l'*Allgemeine deutsche Bibliothek* qui succède cette année même aux *Litteratur-Briefe*. Toutefois, observe-t-il avec malice, l'éditeur berlinois lui a reproché son « *cant* hamannien ». Et Hamann aussitôt lui répond, le supplie de ne pas se laisser intimider par la raillerie des critiques berlinois et de rester son ami (III, 370). En lui demandant des nouvelles de Nicolaï et de Christophe Berens (*Gild.*, I, 438-9), une fois encore, il le conjure « de ne pas laisser tout à fait refroidir son vieil amour, sa vieille amitié ». C'est ainsi que finit leur correspondance au sujet des *Fragments*.

On la voudrait plus explicite, plus copieuse, plus riche d'informations. Essayons pourtant de nous former une opinion sur le rapport qu'il y a entre la première œuvre de Herder et celle de son maître, sur ce que l'un doit à l'autre, sur ce que la pensée de l'un ajoute à celle de l'autre ou peut-être sur ce qu'elle n'en reproduit pas. Ces points éclaircis, une certaine lumière se fera non seulement sur les rapports de Hamann à Herder, mais sur la physionomie même de Hamann.

CHAPITRE VIII

LES *FRAGMENTS* DE HERDER
HAMANN ET HERDER

Hamann ne cessa d'être présent à la pensée de Herder pendant les rédactions successives de ces deux premiers *Fragments*. Combien cette élaboration fut chaotique et tourmentée, on le sait. Lorsque Herder, à Kœnigsberg déjà, se préparait à ce travail (*éd.* Suphan, I, p. XXVI-VII) Hamann fut sans doute le premier informé de son intention. Le 18 mai 1765, il demande à son disciple des nouvelles de l'ouvrage attendu [1]. Il l'y rappelle et l'y encourage. De son côté, Herder lui reconnaît une sorte de droit de parrainage ; il lui demandera son « imprimatur ».

Cette déférence s'explique, Herder marchant ici sur les traces de son maître. Quel est en effet l'objet avoué, le dessein manifeste de son entreprise ? Les *Litteraturbriefe* ayant cessé de paraître, il juge le moment venu de résumer leur œuvre, de faire la critique de ce qui a été pendant sept ans l'organe de la critique en Allemagne. Par ce choix qu'il en fait de préférence à tant d'autres revues, il reconnaît déjà aux *Litteraturbriefe* une précellence incontestée. Son attitude est celle à la fois d'un disciple et d'un maître. Il a été à l'école des Berlinois, mais ce ne lui est qu'un titre de plus

1. Haym (*Herder*, I, 131) a bien fait saillir la part que Hamann eut à ce travail. Suphan (*éd.* I, XXVIII) compte qu'en tout Hamann fut consulté par trois fois et fit par trois fois office de censeur. Remarquons pourtant que sa bienveillante indulgence fut telle qu'il ne semble pas avoir été pour grand'chose dans les incessants remaniements que Herder entreprit.

pour juger leur enseignement. Il les admire donc et à la fois il prétend les contredire et les compléter sur bien des points. Or, cette attitude a été celle en somme de Hamann à l'égard des *Litteraturbriefe*. Où les deux attitudes diffèrent, les quatorze ans d'âge qui séparent Hamann de Herder rendent compte de la différence qu'expliquent aussi et qu'exagèrent d'une part la rigidité, l'intransigeance de Hamann, sa répugnance pour tout travail suivi et collectif, et, d'autre part, la souplesse de Herder, son esprit toujours enclin à la conciliation, sa démangeaison d'écrire, son désir d'être lu et de plaire qui lui fit accepter de collaborer à l'*Allgemeine deutsche Bibliothek* dès qu'on le lui offrit. C'est là une différence profonde à laquelle il faudra demander la solution de plus d'un problème.

Critiquer les critiques, voilà ce que Herder fait ici. Et Hamann, depuis les *Nuées* jusqu'à la *Triple Réplique* avait-il jamais rien fait avec plus d'ardeur ? Comment cette critique allait-elle être menée, de quel esprit, de quels principes allait-elle s'inspirer ? Hamann a dessiné son idéal du critique dans l'opuscule *Lecteur et Critique*. Herder non seulement en reproduit la substance, il en rappelle même les expressions et le tissu métaphorique quand il écrit par exemple que le critique doit se faire « le Pygmalion de son auteur » (*éd.* Suphan, I, 249).

Enfin, comment Herder allait-il s'y prendre pour résumer et critiquer à la fois l'œuvre considérable des *Litteraturbriefe* ? On le sait, il choisit quelques points saillants parmi ceux auxquels les Berlinois ont touché, et il développe à ce propos ces idées qui font des *Fragments* le corrigé pour ainsi dire par une nouvelle génération, des vues, jugements, efforts et conceptions de la génération précédente, des notes en marge d'un texte. Or, le premier point qu'il choisit est celui qui avait attiré tout d'abord Hamann, sur lequel Hamann devait revenir pour y consacrer toute une période nouvelle de son activité littéraire, — la question du langage.

Ce choix déjà serait un trait de génie, si Herder n'avait eu Hamann pour précurseur. Il est vrai que, par les développements qu'il donne à la question, par la manière même, singulièrement audacieuse, dont il la pose, par les faces mul-

tiples qu'il sait lui découvrir, il mérite de l'avoir inventée, il a le droit de la faire sienne. Ainsi le lapidaire ajoute à la valeur du diamant ce que l'heureux homme qui l'a trouvé n'aurait su lui donner[1].

Herder n'ignore pas sa dette envers Hamann. Dans la première édition, parmi « les écrivains classiques » de l'Allemagne contemporaine il donne la place d'honneur, semble-t-il, à l'auteur des *Mémoires Socratiques* (*éd.* Suph., I, 226-9). Il remarque que, dans les jugements qu'ils en ont portés, les auteurs des *Litteraturbriefe* ont varié. Il fait de son style et de sa manière le plus bel éloge, s'appliquant à commenter mot à mot le témoignage que Hamann rend de son œuvre. C'est le procédé, ce sont les expressions qu'il a employées dans son commentaire de l'*Aesthetica in Nuce*. Et Herder termine par ce vœu : « Si notre aventureux Socrate avait une Aspasie qui exprimât ses pensées ou un Alcibiade qui les développât, peut-être trouverait-il des disciples et une postérité et au troisième degré peut-être quelque Aristote, *Socratis et Platonis pejor progenies* édifierait un système philologique ou esthétique auquel son grand-père n'avait pas songé. » Si Herder ne tenait pas à devenir l'Aristote de cet aventureux Socrate qu'était Hamann, et s'il en eût répudié, comme on voit, le seul soupçon, du moins l'envie ne lui manquait-elle pas d'en être l'Alcibiade ou le Platon. Mais ne risquait-il pas de glisser du rôle de celui qui librement s'inspire au rôle de celui qui servilement imite et machinalement ordonne et systématise ? Grâce à son génie personnel, très différent de celui de Hamann, il évitera cet écueil. — Dans la deuxième édition encore, où ce passage a disparu, sans nommer Hamann cette fois, il s'acquitte dignement de la reconnaissance qu'il lui doit (*éd.* Suphan, II, 24) : « Les aventureuses *Croisades du Philologue*, écrit-il, donnent dans leur premier essai le plan d'après lequel le philologue eût voulu que la question fût traitée. Ce plan en dit long, encore que

1. Le pivot de la discussion est pour Herder, dans la deuxième édition des *Fragments*, comme pour les critiques Berlinois, le travail de Michaëlis sur l'*Influence réciproque du langage sur les Opinions et des Opinions sur le Langage*. Ici encore, Herder avait pour précurseur Hamann en son *Essai d'Aristobule*.

les *Litteraturbriefe* n'aient pas su y trouver grand'chose, qui se contentèrent d'emporter les coquilles de noix sans songer au fruit ; il en dit plus que leur longue appréciation du travail de Michaëlis... il en dit tant enfin que l'exécution de ce plan serait digne de la couronne d'Apollon. »

L'*Essai d'Aristobule* en dit si long en effet, et l'*Aesthetica in Nuce* et les *Observations mêlées* en disent si long qu'on ne voit pas trop ce que Herder y a ajouté, si ce n'est un style moins pénible, une exposition non pas plus méthodique il est vrai ou plus serrée mais au contraire plus étendue et partant plus aisée. Il n'a guère fait que suivre la veine ouverte par Hamann, et repenser librement sa pensée. Dans la deuxième édition, d'autre part, il est plus indépendant à l'égard de son maître. Il a mûri. L'*introduction* était d'abord le « rêve d'un tableau général de la littérature allemande », et un pareil rêve est bien ce que l'on peut imaginer de plus pur goût hamannien. Il la remplace par une autre, plus originale, autrement utile et où il apparaît enfin non seulement que Herder est pénétré de son sujet mais qu'il en est maître, qu'il le domine, qu'il en dispose et qu'il le dispose suivant une logique analytique. Or, c'est précisément ce que Hamann n'a jamais su faire. Et c'est pourquoi aussi sa pensée a besoin d'un vulgarisateur qui la rende accessible et communicable et par suite efficace, active. Herder est admirablement préparé à jouer ce rôle et à lui rendre ce service. En montrant, dans cette seconde édition, qu'il sait soumettre de sang-froid sa pensée à la logique et à l'analyse, il s'érige vraiment en vulgarisateur de Hamann. Si c'est ainsi qu'il entend être l'Alcibiade de ce Socrate, il l'est ici.

Ne craignons pas de lui faire tort ni qu'une telle appréciation soit désobligeante ou injuste. Son rôle de vulgarisateur, Herder le tient avec beaucoup de talent. Et il faut avouer qu'un pareil travail appliqué à Hamann n'allait pas sans difficultés ni dangers. Il fallait que l'intelligent et enthousiaste disciple se fût bien assimilé la pensée du maître pour pouvoir l'exposer avec l'aisance qu'il y mit, pour lui donner les développements qu'elle comportait, et pour en faire enfin, au lieu d'un exposé touffu et rébarbatif, cette séduisante, chatoyante et souple théorie que l'on sait.

Il fallait d'abord qu'il en changeât le style, et, puisqu'il avait adopté lui-même ce style dans sa première édition, qu'il changeât de style lui-même[1]. Herder se défend (*éd.* Suphan, II, 5) de vouloir inaugurer en matière de goût. En se défendant de ce soupçon, il ne le fait pas avec l'humilité de Hamann; il y met une insouciance, une nonchalance, il prend un air de grand seigneur que le pauvre philologue n'aurait jamais pris.

Dans sa première édition, Herder avait inséré ce qu'il appelait assez pertinemment un « roman » de la vie et des âges d'une langue (*éd.* Suphan, I, 151-55). Ce roman était conçu dans le goût de Hamann autant que le « Rêve » de l'Introduction; ce n'était pas plus un roman que ce rêve n'était un rêve. Le public ni la critique ne goutèrent ce genre. Et dans la 2ᵉ édition, Herder se résout (*éd.* Suphan, II, 60) à entreprendre « cette tâche ennuyeuse, s'expliquer ». C'est ainsi que sous la pression du public de la critique, pour être lu et compris, il se voit forcé de devenir lui-même en s'arrachant à l'imitation de Hamann. Il aurait pu s'obstiner; mais il n'avait pas ce courage un peu pervers ni cette obstination dont Hamann avait fait preuve; il ne se fait pas un jeu malin et chagrin de déplaire au public et de braver la critique. Il suit docilement le conseil qu'on lui donne, bien qu'on le lui signifie d'une manière un peu rude et immodeste (*éd.* Suphan, II, 60). Et c'est à cette docilité que nous devons en partie le Herder que nous connaissons, le vrai Herder dépouillé

1. Dans la *Préface*, par exemple, de la 1ʳᵉ édition, l'imitation du style de Hamann est sensible. Elle l'est même trop et trop voulue pour être heureuse. Herder ne l'imite guère que dans ses continuelles allusions à l'histoire, à la mythologie, dans ses images baroques et incohérentes, dans ce que le style a de plus superficiel. Dans la préface de la 2ᵉ édition, le style a changé ; il est plus sobre : on y trouve plus de raisons et moins de fleurs ; mais il a gardé la grande qualité du style hamannien, l'action. Encore serait-il vrai de dire que cette qualité, Hamann l'exigeait du style plutôt qu'il ne la possédait. Il a donné de beaux exemples de style tout en action. Mais souvent aussi sa phrase est lourde, d'une construction méticuleusement grammaticale et presque latine. Il n'avait pas toujours la vivacité batailleuse de Lessing ou de Herder. Herder en effet a gardé cette qualité-là. Elle était l'expression de son tempérament.

du manteau que Hamann lui avait jeté sur les épaules.

S'écartant ainsi du goût, du style de Hamann pour mieux en exposer la pensée, il fallait aussi, pour mieux la vulgariser, qu'il y ajoutât du sien. Ses considérations sur « la langue en général » s'enrichissent ainsi dans la 2ᵉ édition de la distinction qu'il établit entre les trois fonctions du langage qui est à la fois et selon qu'on le prend « instrument, contenu et forme de la pensée humaine » (I, 53). Et le rapport de son travail à celui de Hamann est rendu sensible par le rapport qu'il y a entre sa critique de Michaëlis (*éd.* Suphan, II, 21-26) et l'*Essai d'Aristobule*. Il reproche à Michaëlis, comme Hamann l'a fait, de ne pas nettement définir les termes dont il se sert. Mais Hamann voit de trop haut et de trop loin; Herder regarde de très près et souvent il applique la loupe. C'est ainsi que l'objet, aux yeux de l'un, enfle, sort de ses contours et menace, en dépassant toute forme, de s'effacer et de se perdre, tandis qu'aux yeux de l'autre l'image se précise de plus en plus, l'ensemble se réduit à l'assemblage des parties, et aux larges vues imprécises du premier succèdent les fines observations de détail du second. Herder fragmente et coupe les objections de Hamann; avant de les présenter à son tour, il les multiplie, les rend plus pressantes et fait apercevoir beaucoup de choses là où l'autre n'avait su qu'en donner à deviner. Si l'on compare l'*Essai d'Aristobule* à celui de Herder, celui-ci en est comme le commentaire, — le commentaire d'un homme qui a parfaitement compris son texte et qui tiendrait la gageure de changer les ténèbres en clarté.

Ces trois *fragments* sur le langage sont restés les plus célèbres de tous. Et c'est justice. Les deux séries de *fragments* qui suivent et qui traitent des imitations allemandes des Grecs, des Latins et de la poésie orientale s'épuisent bientôt en de vains parallèles, et l'intérêt n'en saurait être éternel ni même durable. Sans doute convient-il de signaler une influence hamannienne dans la place que Herder fait aux poèmes orientaux (*éd.* Suphan, I, 258-84)[1]. Hamann, dans

1. Place qu'il voulait faire plus large encore dans la 2ᵉ édition (*éd.* Suphan, II, 4).

son *Aesthetica*, n'avait-il pas détourné ses compatriotes des « citernes percées », des Grecs et des Romains pour les ramener en pèlerinage vers l'Orient ? Mais sur ce point précisément où ils se rapprochent, la divergence, radicale désormais, de leurs points de vue, va éclater et séparer le disciple du maître, le glossateur de son auteur, le *classique* de l'*original*.

Tout d'abord, la question fondamentale que se pose Herder en abordant cette partie des *Fragments*, le problème dont il ne cessera de chercher la solution, le voici : « De quels moyens disposons-nous pour éveiller les génies en Allemagne ? » (*éd.* Suphan, I, 243, 254-7). C'est de ce point de vue qu'il étudie les imitations que des Allemands — comme Gessner et Klopstock — ont tentées de la poésie hébraïque, pour en établir le bilan, pour arriver à une conclusion pratique, formuler quelque règle que les poètes puissent suivre. Et comment y procède-t-il ? Par des parallèles, on le sait, parallèles qui ne sont pas ici, heureusement, trop précis, puérils, ni pédantesques. Mais surtout par une de ces admirables analyses où il triomphe des conditions naturelles et morales, psychologiques et historiques dans lesquelles une poésie donnée, la littérature d'un peuple donné a pris son origine et poursuivi son développement. Et ici, précisément parce qu'il ne se contente pas d'une affirmation brutale et gratuite, parce qu'il ne s'exprime que par aphorismes, parce qu'il analyse son sujet, le médite, le considère sous ses différents aspects, parce qu'il développe enfin ce qui est chez Hamann enveloppé, parce qu'il substitue l'analyse à la synthèse, à l'amalgame plutôt, au syncrétisme naïf et au chaos, quoiqu'il n'ait pas un génie particulièrement logique et encore que les contradictions qui lui échappent ne semblent pas lui coûter, néanmoins, par cela seul qu'il se soumet à l'obligation où il est de préciser, d'étendre, de faire succéder à l'obscur laconisme sibyllin, à « l'éclair monosyllabique » du maître un discours plus humain, il est obligé aussi de s'en écarter, de le démentir parfois plus ou moins explicitement. Tant il est vrai que le fonds tient à la forme ou plutôt que forme et fonds tiennent à une troisième chose ! Il n'était pas possible de développer la pensée de Hamann

sans la déformer ni d'en varier l'aspect sans la dénaturer.

Que signifiait l'invitation de Hamann, que voulait, que pensait ce nouveau Pierre l'Hermite, en prêchant la croisade scientifique et littéraire vers l'antique Orient sacré ? Ramené à la prose, réduit à un langage sensé et intelligible, son conseil était-il d'abandonder l'imitation gréco-latine pour une imitation de la poésie biblique ? Mais il n'y avait là rien d'inouï, rien de bien neuf. Klopstock n'avait-il pas imité le ton biblique ? Gessner n'avait-il pas mis en drames ou du moins en dialogues des sujets tirés de la Bible ? Et, chose plus grave, le résultat de ces efforts avait-il été si séduisant ? N'avait-il pas été au contraire un avortement, parce qu'on avait méconnu les différences que dressaient entre des Allemands du XVIII[e] siècle et des Hébreux du I[er] ou d'avant l'ère chrétienne, entre le langage, les mœurs, les conceptions des uns et des autres, des siècles d'histoire, des latitudes et des longitudes de distance ? Et si ce n'est pas là ce qu'entendait Hamann, que ne s'expliquait-il ?

On a pu exposer jusqu'ici ses idées dans la suite de ses ouvrages, sans laisser la parole à la critique. Il était fatal qu'elle se fît entendre. Et pouvait-elle parler plus éloquemment que par la voix respectueuse du disciple ? Non pas, on l'entend de reste, que l'argumentation précédente se trouve dans les *Fragments* de Herder. Il ne se retourne pas un instant vers son maître. Il l'aime trop pour le contredire, il pense trop confusément encore pour se rendre compte que déjà il le critique. Mais c'est ici le lieu de les confronter pour ainsi dire et d'engager entre eux un dialogue idéal.

« Que votre parole est obscure, ô maître, eût pu dire Herder, et qu'elle est d'une prédication difficile, sans parler de l'interprétation qui en est quasi impossible ! J'y renonce ! » Car s'il y a renoncé en effet, et bien définitivement, dans la suite, on s'en étonnera moins si l'on reconnaît qu'il l'a fait ici déjà et si l'on veut bien comprendre aussi qu'il ne pouvait faire autrement. Outre la différence que l'on a signalée, qui était inhérente à leur rapport de prophète à interprète, d'initiateur à vulgarisateur, d'*original* à *classique*, et qui, ce rapport n'étant ni fixe ni constant, était d'ordre après tout secondaire, il y a une autre différence encore entre eux,

autrement profonde et riche en conséquences, et qui tient à la nature de Hamann tout orientée vers l'absolu, au génie de Herder qui est le génie du relatif et de l'histoire. Instinctivement, Herder qui les interprète, les élucide, les divulgue, rabaisse à son niveau les idées de Hamann, il les fait descendre de l'absolu dans le relatif. La Bible et l'Orient n'avaient leur sens complet, prégnant, que par leur union intime, dans la pensée de Hamann, avec ce symbolisme universel, avec cette psychologie chrétienne dont il a été parlé. Ce n'étaient que des symboles, des images, des métaphores éloquentes mais impénétrables aux profanes et que Herder prit au pied de la lettre, au sens littéral et profane, transportant dans le relatif ce qui n'avait son sens et ce qui peut-être n'avait de sens que dans l'absolu. Hamann se servait de la nature et de l'histoire comme d'un langage commode et parfaitement propre aux vérités étrangères, supérieures à la nature et à l'histoire qu'il voulait exprimer. Le propos de Herder est tout au rebours de ramener à la nature et à l'histoire, véritable fonds de quoi tout sort et sur quoi tout se détache, même ce qui leur paraît étranger et qui, selon lui, ne saurait l'être légitimement en fait ni en droit.

L'absolu est l'immuable, et le relatif le mouvant. Et, puisqu'on a commencé de distinguer Hamann et Herder en termes empruntés au langage philosophique, puisqu'aussi bien on ne dispose guère que d'expressions de ce genre pour caractériser des esprits, il faut continuer et ne pas craindre la sécheresse ni la rigueur d'une formule. Et l'on dira : des deux idées qui allaient renouveler la pensée et la littérature allemande en s'y installant, à savoir l'idée d'organisme et l'idée de dynamisme, Hamann n'a jamais eu que la première. Il l'a eue, il est vrai, avec une rare intensité ; il en a été dominé ; il l'a portée, si l'on peut dire, à un état singulièrement aigu, elle a été chez lui active toujours et souvent virulente. Il en a été possédé, plutôt qu'il ne l'a possédée, et surtout il faut dire qu'il en a eu plutôt le sentiment confus que la perception nette et distincte.

C'est le sens des paroles de Gœthe qui, grossissant ce trait avec humour et bonhomie, fait saillir ainsi ce que la pensée de Hamann avait à la fois de dangereux et de précieux.

Hamann exagérait à tel point ce besoin d'unité, de cohésion organique, il en poussait si loin l'exigence que l'indispensable séparation des organes en pouvait paraître sacrifiée, noyée dans je ne sais quelle indivision primitive et barbare qui eût été la négation de tout organisme. Il faut comprendre qu'il réagissait par cet excès contre un abus contraire. L'idée d'organisme implique harmonie, interdépendance, réaction mutuelle entre le tout et les parties, elle postule donc le jeu des parties, l'action, le dynamisme. Les parties, les genres et sous-genres ayant été vainement, artificiellement multipliés, follement séparés, soumis chacun à une culture spéciale et désordonnée, il était devenu indispensable d'insister sur l'unité nécessaire qui les traverse en leur donnant, par la cohésion, la vie. Chose étrange et pourtant incontestable, il avait fallu rappeler aux esthéticiens et philosophes contemporains que le corps entier travaille et contribue aux mouvements des membres et des organes et que, s'agît-il de composer une ode, une idylle, ou de cultiver tout autre genre littéraire, c'est tout le poète, c'est tout l'homme et non pas seulement la faculté particulière à l'ode ou à l'idylle qui est en jeu.

Hamann s'était voué à cette bienfaisante et opportune prédication avec l'ardeur chagrine et l'aveugle insistance d'un hypocondriaque. Et il avait dépassé le but. L'organisme est, comme la vie elle-même dont il est la manifestation, un état d'équilibre instable rarement maintenu, un juste milieu difficile à tenir entre deux extrêmes qui se ressemblent fort. L'indivision où l'esprit de Hamann s'est échoué, où il a fini par sombrer, ressemble étrangement à la mort. La distinction des organes ni leur métamorphose ne s'y peuvent concevoir. Le fonctionnement aisé, spontané des organes est sacrifié à l'unité jalouse de l'organisme. L'évolution qui dépasse les organismes individuels et sert de lien de l'un à l'autre, ignorée, n'y a point de place. Le mouvement en est exclu. Organisme impliquant dynamisme — d'abord à l'intérieur de chaque organisme, puis dans le passage de l'un à l'autre, — celui que rêvait Hamann était ce monstre, un *organisme statique*.

Inconsciemment pénétré du véritable esprit de l'époque,

sentant en lui des facultés que l'influence de Hamann, en se prolongeant, eût étouffées, Herder fit bien de se soustraire à cette influence, à ce patronage intellectuel qui lui serait devenu fatal. On ne peut dire qu'il ait agi sagement, car il agit selon toute apparence sans délibération. Il s'éloigna de Hamann sans presque s'en apercevoir. Et il s'en détourna très tôt; à peine eut-il commencé ce travail de vulgarisation qu'il en fit malgré lui un travail original. La première édition des *Fragments* porte encore une livrée hamannienne qu'il n'est pas possible de méconnaître. La deuxième a un ton déjà tout viril et tout herderien. L'étude étant ici plus poussée, la réflexion allant plus loin et pénétrant le détail, les traces d'influence hamannienne se font de plus en plus rares et de plus en plus insignifiantes. Bien plus, un conflit éclate qu'il va falloir exposer, conflit d'autant plus significatif qu'il est involontaire, que Herder, ne l'ayant pas voulu, ne le remarqua point; que Hamann de son côté le négligea, puisqu'il n'y fit aucune allusion sur le moment et n'y prit garde que plus tard, en 1772, lorsque Herder exposa tout au long son hérésie.

Ce conflit, c'est la question du langage qui le provoqua. Mis en demeure de s'expliquer sur son « roman » du développement du langage, Herder, dans sa 2ᵉ édition des *Fragments*, résigné et soupirant, trouve pourtant quelque douceur à « philosopher sur l'origine d'une invention et tout particulièrement sur celle du langage [1] ». Dans son « roman », il n'avait guère fait que reprendre les idées de l'*Aesthetica in Nuce*. Des commencements sensibles du langage, il était rapidement passé à son développement vers un état de plus

1. *éd.* Suphan, II, 7. Cela est dit-il « agréable, utile et peu sûr ». Ce dernier qualificatif marque bien le goût de l'aventure intellectuelle. Si l'on se rappelle qu'il a continué sa vie durant à « philosopher sur les origines », sur toutes les origines et plus importantes que « le premier navigateur, le premier baiser, le premier jardin, le premier mort, le premier chameau ou la première femme (*éd.* Suphan, II, 61), si l'on songe que le plus pur de sa gloire reste d'avoir « philosophé sur les origines », on saura gré aux critiques qui le poussaient ainsi à s'engager et persévérer dans cette voie, alors qu'il semblait vouloir se reposer à la première étape et s'endormir à l'ombre du mancenillier dans le repos et la sécurité où séjournait la pensée de Hamann.

en plus intellectuel. Un livre dont il trouve la mention dans les *Litteraturbriefe* lui rappelle ou lui apprend qu'il est un problème de l'origine même du langage, que ce problème est débattu par les philosophes depuis quelque temps et qu'il a donné lieu à deux théories opposées; d'après l'une, le langage est d'origine humaine, d'après l'autre, d'origine divine. Süssmilch soutenait, contre la théorie de Maupertuis, que l'homme tient le langage de Dieu. Il reproduisait l'argument de Rousseau, affirmant que « le langage est nécessaire à l'adoption du langage » et anticipant ainsi sur l'argumentation de Bonald.

Herder réfute Süssmilch en quelques mots. « L'hypothèse, dit-il (*éd.* Suphan, II, 67), de l'origine divine du langage suppose une langue formée par la pensée et portée par elle au point de perfection idéale... et ce fruit du bon plaisir qui est de toute évidence une création tardive et l'œuvre de longs siècles, elle le couvre des rayons de l'Olympe pour en cacher la nudité et la honte. » De pensée et de style, cela est encore presque du Hamann. Mais ceci est bien de Herder et du meilleur, d'une belle et ferme maturité de langue et de sens. En adoptant cette hypothèse, ajoute-t-il, Süssmilch a montré qu'il manque d'esprit philologique, d'esprit historique et d'esprit philosophique, puisqu'il n'a su ni former la véritable idée du langage ni en suivre et en distinguer les différentes époques ni reconnaître en lui un développement de la raison, un produit de toutes les facultés humaines. Il a procédé *a priori*, « il se fait d'une langue l'idée qu'il veut bien, et il peut donc après cela prouver tout ce qui lui plaira : en détail il a raison d'un bout à l'autre ; sur l'ensemble, c'est comme s'il n'avait rien dit » (*éd.* Suphan, II, 68). Admirons une fois encore — car ce sera la dernière — combien le disciple est entré dans la pensée du maître ! Cette haine de l'*a priori*, comme Hamann la partageait, ce sens de ce qu'il y a d'organique dans le langage, comme il en était pénétré ! Dans son argumentation contre Süssmilch, Herder se servait admirablement des armes que Hamann avait forgées et employées. Hamann n'aurait pu le désapprouver sans se contredire. Le point de vue philosophique seul, d'où le langage apparaît comme un développement,

comme une suite sensible de la raison, comme un produit de toutes les facultés humaines est, pour ainsi dire, ajouté par Herder au texte.

Et pourtant ! à son tour Hamann aurait pu dire à son disciple : « Vous avez raison sur chaque point de détail et tort sur l'ensemble. » Car il faut bien admettre qu'alors déjà Hamann aurait maintenu l'origine divine du langage pour laquelle il devait six ans plus tard rompre lance sur lance. On montrera jusque dans quelles profondeurs de sa pensée la foi à l'origine divine du langage a ses racines. On comprend à première vue qu'il n'aurait pas écrit trois opuscules et risqué de perdre l'amitié de Herder si la question ne lui avait paru très importante. Qu'il ne se soit pas aperçu ici déjà de l'infidélité du disciple, rien ne le prouve ; s'il ne la lui a pas fait remarquer, s'il n'y a fait aucune allusion, cela s'expliquerait par ce fait que l'argumentation de Süssmilch ne pouvait lui être sympathique. Herder l'a fidèlement décrite, et en la critiquant il était dans la tradition qu'il tenait de Hamann. Il attaquait sans doute la théorie de l'origine divine ; mais il attaquait surtout l'apriorisme et le rationalisme que Süssmilch y avait mis.

Les *Fragments* de Herder ne sauraient nous retenir plus longtemps. Ils nous ont montré, par les exemples qu'on a choisis, quels étaient alors les rapports de Herder à Hamann et de Hamann à Herder. Par sa nature souple et aimante, le jeune homme avait été porté vers ce singulier personnage, qui l'avait accueilli si cordialement. Il avait adopté certaines manières de cet homme aimé et admiré, on le voit à son premier ouvrage. Mais, comme cet ouvrage était le fruit et devint de plus en plus le résultat de ses méditations personnelles, il ne tarda pas, sans efforts, avec aisance, à prendre un ton à son tour personnel. L'influence directe de Hamann sur Herder, s'il faut la juger, a été trop brève pour avoir été ou néfaste ou bienfaisante. Si l'on admet que Hamann a été un des premiers stylistes allemands, un des premiers qui cultivât une manière de dire qui lui fût particulière et qui équivalût à une signature, il faut dire que Herder lui doit ce qu'il n'eût pu devoir ni à Trescho ni à Kant ni à aucun de ses premiers maîtres, le sens du style, de la forme originale et par elle-même significative et précieuse. Par ailleurs, quant aux affinités de l'âme et de la pensée, — puisqu'il est permis de passer sur les choses secondaires et de négliger les détails, comme leur commun amour pour la chanson d'Eglise, — on a vu que sur un point qui a son importance il y a désaccord pour ainsi dire symbolique et prophétique entre Herder et Hamann dès la deuxième édition des *Fragments*. Dès cette première œuvre aussi, Herder s'annonce comme un auteur prolixe et fécond ; il s'étend, il développe, il a une facilité, une abondance, une faconde entraînante. Tandis que Hamann a eu peut-être plus de peine à écrire ses opuscules que nous n'en avons à les lire !

Herder demandait à Hamann pour la 2[e] édition des *Fragments* quelques contributions (III, 375). Outre que Hamann était alors très occupé, on ne voit pas ce qu'il aurait pu lui donner. Dans cette 2[e] édition, son style aurait détonné auprès de celui de Herder. C'eût été comme une dissonance. L'offre de Herder était aimable et prouvait sa reconnaissance, puisque le succès de son livre aurait été partagé ainsi par Hamann. Mais il était prudent à Hamann de refuser. Cette offre et ce refus sont également instructifs et concluants. Un parallèle, comme celui qui précède, en se prolongeant ne s'enrichirait pas. Si l'on a saisi la différence des deux natures, des deux tempéraments, on peut suivre Hamann et Herder, on sait dès maintenant que leurs chemins ne pourront que s'éloigner chaque jour davantage l'un de l'autre. Et cela en dépit de leur correspondance qui continue et se fait plus fréquente et plus touffue pour cesser brusquement lorsque Herder quittera Riga. Herder écrivait à son ami en 1766 (III, 358) : « Vous avez trop de distractions, et moi j'en manque. Nous sommes toujours en raison inverse l'un de l'autre, deux forces contraires. » Cela est vrai d'un bout à l'autre de leur vie. Ils n'ont jamais été si près l'un de l'autre qu'au début de leur amitié, alors qu'ils ne se connaissaient pas encore.

LIVRE V

HERDER ET LA QUERELLE DE L'ORIGINE DU LANGAGE. — LE RÉGIME FRÉDÉRICIEN ET LE RATIONALISME

CHAPITRE PREMIER

ÉTABLISSEMENT DÉFINITIF DE HAMANN A KOENIGSBERG. IL ENTRE A LA DIRECTION DES ACCISES. SES PROJETS, SA COLLABORATION A LA *GAZETTE DE KŒNIGSBERG*. — SIGNATURE DE LA PÉRIODE.

Ayant perdu son père, obligé de prendre soin de son frère imbécile, Hamann, de retour à Kœnigsberg, songe à solliciter quelque emploi. Il n'a pas été satisfait de son passage à la Chambre des Domaines. Mais l'année qu'il vient de passer chez Tottien lui a prouvé sans doute que le loisir ne lui vaut guère mieux que la servitude du fonctionnaire. Sa situation financière est peu réjouissante. Il ne sait trop où trouver du pain dans ce désert (III, 371). Mais il se reproche aussitôt une pensée aussi profane, un souci digne tout au plus « d'un juif ou d'un païen ». Telle est sa foi que tout souci matériel lui paraît indigne d'un chrétien.

C'est dans ces conditions qu'après un stage d'un mois il entre en juin 1767 à la Direction des Accises (III, 373)[1]. C'est le commencement de sa longue carrière de fonctionnaire,

1. Kant et un certain banquier Jacobi le recommandent au Directeur. Il n'a donc pas eu besoin cette fois de s'adresser au Roi. C'est regrettable, puisque la postérité y a perdu un de ces placets comme il savait les écrire.

des plaintes dont on trouvera dorénavant plus d'un écho dans son œuvre. Ses nouvelles fonctions l'obligent à se familiariser de nouveau avec le français, la direction des Accises et des Douanes ayant été confiée par Frédéric II à une régie française. Et il lui faut aussi chercher un logement pour sa petite famille. Il est très occupé et toute la journée « attelé à la charrue » (III, 374). Il n'a pas une heure à consacrer aux Muses.

A Kœnigsberg, il retrouve tout d'abord son Hamadryade. Mais il n'en parle pas volontiers. Il y retrouve Lindner qui y habite depuis un an et dont il n'a été séparé que par une sorte de chassé-croisé. Sa vie s'organise, partagée entre son bureau qu'il appelle plaisamment son *telonium*, sa maison, ses amis et les boutiques des libraires. Et bientôt, après l'improductive année 1767, après deux ans de repos, le goût d'écrire lui revient[1]. Mais les projets de l'année 1767 n'aboutissent pas. Ce ne sont encore que des velléités, la force lui manque, l'occasion aussi. Notons pourtant que l'ardeur quand elle apparaît est presque toujours polémique et batailleuse. Le vieil homme n'est pas mort ; il ne se dément pas. Dans les nouvelles périodes d'éclat qu'elle va connaître, sa production sera toujours annoncée par une recrudescence de cette humeur belliqueuse. L'indignation ne fait pas que des vers[2].

En 1768, sa situation s'améliore, il gagne maintenant

1. Il songe aussi à s'attaquer au *Phédon* de Mendelssohn (III, 375) qui vient de paraître. Lorsque s'engage la polémique entre Herder et Klotz, il a bien envie de s'y jeter et d'écrire « une lettre macaronique d'un homme obscur à ce *Vir Clarissimus*, ce Gottsched latin » (III, 376). L'idée était bonne ; jamais peut-être le nom d'homme obscur n'aurait été mieux porté.

2. Il reprend ses lectures de la manière qu'on lui connaît. Il attire l'attention de Herder sur ce qui est dit de la langue et la poésie des Grœnlandais dans l'Histoire du Grœnland de Cranzen (III, 377). Il le conseille bien. Chaque indication que nous lui voyons donner à Herder conduit aux *Lieder* et aux « *Idées* », à ce qui fait la grandeur de Herder. Non seulement il lit, non seulement il rêve d'écrire : il esthétise. Il imagine « de nouvelles dichotomies » qui enrichiraient l'esthétique de quelque nouvelle idée. Mais prenait-il bien au sérieux la théorie qu'il esquisse sur le poème épique et la fable, l'ode et le chant

20 thalers par mois (III, 381), il augmentera ce modeste revenu en donnant des leçons d'anglais (III, 400). Au mois d'août (III, 384), il va occuper son nouveau logis chez le conseiller de Bondeli, vénérable vieillard à qui il voue un culte filial[1]. Et bientôt c'est la naissance de son fils Hans Michel, en septembre 1769, puis son établissement définitif en 1770 *Am Alten Graben* au numéro 758, dans une petite maison qu'il achète à proximité de son bureau et qui, l'attachant à sa ville natale, fait enfin de cet aventurier un sédentaire[2]. Les boutiques des libraires sont pour quelque chose dans son bonheur. Le libraire Kanter est en train d'agrandir et d'orner la sienne ; on y voit le portrait du Roi entre les bustes de Pindare, de César, de Tacite et de Plutarque. Les contemporains aussi sont représentés par des bustes en bois. L'effigie de Hamann y figurera à son tour (III, 385). Hamann détaille ces splendeurs avec un plaisir puéril et parfait. Et le jour où le grand aigle est placé à la devanture de Kanter (III, 386), il semble vraiment à le lire que ce soit un événement d'importance[3].

Sa vie est très régulière. Il passe le dimanche à la campagne. Il s'est entendu avec Lindner pour que chacun d'eux déjeune ou dîne une fois par semaine chez l'autre. Il fréquente chez le commerçant Green, l'ami de Kant. Un soir dans le jardin de Green, Kant expose que l'astronomie est arrivée à un tel degré de perfection qu'aucune découverte importante n'y est plus possible. Et Hamann « comme en rêve, se dit qu'il porte une telle haine aux nouvelles hypothèses astrono-

comme seuls éléments de toute poésie (III, 378) ? Le texte est resté bien obscur, et sa pensée sans doute ne l'était pas moins.

1. Il vécut deux ans chez cet hôte, comme un enfant (*Briefwechsel*, 8) ; il y avait quatre chambres qu'il trouvait jolies, un jardin, la vue de cinq ou six tours ; il y est loin du monde. Les quatre promenades quotidiennes qu'il est obligé de faire sont d'un heureux effet pour sa santé.

2. En 1768 déjà, il prend goût à son métier ; il s'enquiert de la traduction allemande d'un projet de code russe (III, 380), de travaux sur l'économie politique. La grande passion se rallume qu'il avait dans sa jeunesse pour ce genre de questions.

3. La santé de plus en plus précaire de son frère est la seule ombre à son bonheur ; il songe à le mettre à l'hôpital (III, 387).

miques, sans d'ailleurs les comprendre, qu'il voudrait les *étrangler* parce qu'elles le gênent dans son recueillement quand il songe à un de ses plus chers chants du soir ». Voilà le problème de la science et de la foi qui semble posé et leur conflit pressenti, et l'on voit aussi quelle solution Hamann lui donne : il voudrait *étrangler* ces méchantes hypothèses!

Il reste un précieux document sur le Hamann de cette époque dans la lettre qu'il écrit à Herder le lundi de la Pentecôte 1768 (III, 381-3 et *N. H.*, 136-7). La belle saison qui succède alors au long hiver de la Prusse orientale y a laissé son sourire, et la bonne bouteille que Hamann devait déguster en écrivant égaye et réchauffe encore son imagination. Il venait de lire le *Torso* consacré par Herder à la mémoire d'Abbt. Et ce titre qui au fond ne lui plaisait guère[1] — ce titre bizarre en effet, et que Herder doit sans doute à la lecture de Winckelmann, lui inspire des réflexions assez significatives malgré leur baroque apparence. « Dans ce livre, dit-il (*N. H.*, 126), j'ai cherché à reconnaître et distinguer plutôt les *inferna* d'un torse que les *superna* d'un buste ; mon imagination grossière n'a jamais pu se représenter un esprit créateur sans génitoires. » C'est là une de ces imaginations qui le caractérisent. Pour lui « l'anthropomorphisme ne s'est jamais réduit à l'oreille, à l'œil, à la main et à la bouche », il a toujours ajouté aux organes nobles les autres[2].

C'est une époque de projets plutôt que de réalisations. Elle n'a guère produit que quelques contributions à la *Gazette de Kœnigsberg*. Le *Torso* sur Abbt est l'objet d'un de ces articles (27 juin 1768, III, 413). Dans la philosophie de ce vulgarisateur, de ce philosophe élégant et populaire qu'était Abbt,

1. Il le fera entendre dans la critique qu'il en publiera dans la *Gazette de Kœnigsberg* (III, 413) ; il s'en souviendra plus tard quand il s'agira des *Idées sur l'Histoire de l'Humanité* (*N. H.*, 127).

2. C'est le moment aussi où il caresse le projet de s'inspirer des premiers versets de la Genèse pour composer une sorte d'histoire de la création. Ce travail aurait abouti à une sorte de Symbolique universelle. Hamann, reprenant l'œuvre de Paracelse, eût anticipé sur celle des romantiques, de Novalis en particulier, tout en évitant, du moins peut-on l'espérer, les rêveries de l'Alchimiste et les puériles minuties des romantiques inférieurs, comme Steffens.

Hamann découvre des intentions et des profondeurs que Herder n'y a pas soupçonnées ; volontiers en quête de mystères, Hamann se demande si ce philosophe du sens commun n'a pas écrit plutôt pour les savants et peut-être même pour les francs-maçons que pour le peuple. Sa philosophie, en admettant qu'elle soit ce pour quoi elle se donne, cette raison humaine ne lui est pas plus sympathique que « la raison barbare et despotique » de Wolf ; il ne voit dans l'une et dans l'autre qu'une mode. — Ce jugement un peu inattendu n'est pas pour nous étonner. Hamann ne fait qu'étendre à un rationalisme particulier la suspicion qu'il a jetée dès le début de sa carrière sur la raison et ses prétentions à une valeur universelle. La raison humaine, la saine raison, le sens commun, ce n'est pour lui que le cri de ralliement d'une secte.

Il n'est pas d'ailleurs pour Herder d'une tendresse aveugle ni excessive. Mais il est de son côté, et avec ardeur, dans la lutte qui s'engage entre Herder et Klotz[1]. Le procès de ce Klotz, accablé à la fois sous le mépris de Herder et de Lessing, est fait depuis longtemps ; et, chose curieuse, il ne semble pas qu'on ait jamais songé à le réviser. Il n'est donc pas autrement étrange que Hamann ait défendu aussi résolument la cause de Herder contre lui. Ce qui mérite plutôt l'attention, c'est son attitude lors de l'accusation portée contre lui de vouloir former une secte. Elle date de ses démêlés avec les Berlinois. Certaines de ses assertions y prêtaient et ses théories sur les rapports du public, du critique et de l'auteur étaient bien faites pour lui valoir une accusation ou un soupçon de ce genre. Mais elle ne se précise et n'est distinctement articulée qu'à l'apparition du disciple. Il pouvait sembler

1. Il consacre à la *Bibliothèque allemande* de Klotz une assez longue critique dans la *Gazette de Kœnigsberg* (15 janvier 1768, III, 403-12). Il venge durement son ami Lindner des rigueurs de Klotz et de ses amis et du jugement sévère qu'ils avaient porté sur un de ses livres classiques. Klotz faisait allusion à la « secte de Kœnigsberg », aux *Hamännchen*, au style hamannien ; Hamann relève ces épithètes avec bonne humeur, et traite Klotz et les siens en pygmées méprisables. Il revient sur la revue de Kotz dans un article du 2 décembre 1768 (Unger, II, 878-880), pour ridiculiser de nouveau le soupçon de secte hamannienne, pour venger Hippel, Herder et Lessing des lourdes ironies des collaborateurs de Klotz.

qu'il n'en dût jamais avoir. Si Klotz se flattait de reconnaître quelque chose de Hamannien dans les manuels scolaires de Lindner, on pouvait se dire qu'il avait bien du flair et passer en souriant. Mais quand on lut les *Fragments* de Herder, on put croire que ce jeune auteur, ayant subi l'empreinte du maître, continuerait d'en rester le disciple et pourrait à son tour faire école ; on craignit qu'il ne fût suivi d'autres. Et toujours, on soupçonnait de *Hamannisme* les familiers de Hamann ; on ne se doutait pas qu'il devait avoir pour vrai disciple un homme, Gerstenberg, qu'il ne vit jamais et dont il ne semble avoir entendu parler que vers la fin de sa vie. Le Hamannien, ce fut Herder ! Nicolaï lui reprochait son « *cant* hamannien[1] », son jargon de sectaire et Hamann, loin de se sentir flatté par ce renom de chef d'école, s'en montre chagrin. C'est là « une sotte rumeur », écrit-il à Herder, qui doit le savoir mieux que personne (III, 391). Il ne veut d'ailleurs rien y opposer, rien démentir. Il craint sans doute de confirmer le soupçon en pensant le dissiper. Nul mieux que lui et Herder ne savent que « secte » ni « club » n'existent, qu'il n'y a pas d'engagement mutuel, de plan commun, et que, s'il y eut influence d'esprit sur esprit, et unité d'âme plus que de propos, les divergences ne tarderont pas à éclater puisqu'aussi bien elles s'annoncent. Lorsque, dans *Auteur et Critique*, Hamann parlait du public étroit, restreint qui se réunit spontanément autour d'un écrivain peu connu et peu susceptible de plaire à la foule, il s'agissait là de lecteurs et non d'imitateurs. Et l'on a vu qu'il mettait Herder en garde contre une imitation sinon servile du moins trop appliquée et constante.

Pour le moment, il ne veut connaître d'autre « secte » ni d'autre « club » que sa petite patrie. Il vient de s'y attacher définitivement, d'y prendre racine. Il a été jusqu'ici indépendant, voyageur, irrésolu. Fils de son père, il était moins lié à sa ville, à ses fonctions que père de ses enfants. Et en dépit des maladies, de ses occupations absorbantes, il est plus heureux, il produit davantage pendant ces premières

1. *Herders Briefwechsel mit Nicolaï, éd.* Hoffmann, 1887, p. 2, 4 et *passim.*

années de servitude, son esprit est plus vif, plus alerte et plus libre que pendant l'année de loisir qu'il a passée à Mitau. Il est reconnaissant à sa ville natale du bonheur qu'il y trouve. Il reprend sa collaboration à cette *Gazette de Kœnigsberg* dont il parlait avec tant de dédain et de dégoût quatre ans auparavant. Il pousse Herder à y collaborer, et lui écrit ces paroles caractéristiques : « Vous vous faites un honneur d'être Allemand, et vous êtes honteux d'être Prussien, ce qui vaut pourtant dix fois mieux » (III, 394). C'est là encore une différence qui se révèle entre Herder et lui. On peut dire que Herder a toujours trop embrassé pour jamais rien étreindre. Jeune, il aspirait à être Allemand plutôt que de rester Prussien ; plus tard il aspirera à être cosmopolite de peur de rester trop allemand.

Cette période de la vie de Hamann n'a pas laissé d'œuvre. On ne saurait donner ce nom aux travaux de critique qu'il fit insérer dans la *Gazette de Kœnigsberg*[1]. On en peut faire deux parts. Tantôt il parle de ses amis, pour les louer, les défendre au besoin et aussi pour leur donner quelque bon conseil. Tantôt il s'occupe de ceux qu'il n'aime pas ; mais il serait ridicule alors de le comparer à un géant qui dans sa colère écrase ses ennemis. Gildemeister (II, 8) parle de la

1. M. Unger attribue à Hamann un article sur la *Biographie italienne* traduite du français avec préface de Klotz (30 janvier 1769) ; la traduction d'une lettre de l'abbé d'Olivet au président Bouhier sur la vie de l'abbé Genest (23 avril et 5 mai 1769) ; la traduction d'un des *Essays on Men, Manners and Things* de Shenstone (5 janvier 1770) ; la traduction des essais *Punch and conversation* et *History of translations* tirés de la revue de Johnson, *The Idler* (20 avril et 14 mai 1770) ; la traduction d'un monologue tiré de *The works and rest of creation* de Moser Brown (4 juin 1770) ; le compte rendu de sa propre traduction de l'ouvrage de Warner sur la goutte (10 août 1770) ; une brève annonce de la traduction allemande de Macpherson publiée par Cramer sous le titre « *Von den Barden nebst etlichen Bardenliedern* » (26 août 1770) ; la traduction de la conclusion du *Treatise on human nature* de Hume paru sous le titre de *Nachtgedanken eines Zweiflers* (5 et 12 juillet 1771) ; quelques mots qui servent d'introduction à de longues citations des *Versuche über den Charakter und die Werke der besten italienischen Dichter* de Meinhard, principalement sur l'Arioste (3 janvier 1772) ; une compilation intitulée *Ueber die Ritterromane, Aus dem Englischen Zusammengezogen* (22 et 29 mai 1772) où M. Unger reconnaît du

« critique écrasante » de Hamann. Elle n'a jamais écrasé personne. Il raille, agréablement parfois, avec assez d'humour et de bonne humeur, parfois aussi avec cette docte lourdeur, cette lourdeur consciente et voulue qui lui est propre et qui n'était peut-être pas ce dont il était le moins fier.

Il aurait voulu mettre à exécution le dessein qu'il avait formé à Mitau d'écrire « une histoire locale » (V, 3-4). Mais ses occupations absorbantes de secrétaire-traducteur ne le lui permettent pas, et ses goûts l'entraînent à ses moments de loisir vers des lectures plus variées. — Un ouvrage écrit par l'Italien Baretti sur l'Italie à l'usage des Anglais l'intéresse au point qu'il en traduit un chapitre pour la *Gazette de Kœnigsberg*. C'est peut-être aussi que le journal manquait de copie. Chose remarquable, il choisit le chapitre sur le théâtre! C'est peut-être le directeur du journal qui le lui avait indiqué. Mais ce choix paraitrait singulier si Hamann avait été le piétiste dont on nous parle trop volontiers. Il n'était ni un fanatique ni un ascète[1]. Sa traduction du chapitre ou plutôt de la lettre de Baretti (IV, 341-56), lui valut une critique dans la même *Gazette de Kœnigsberg* (IV, 356-9). On contestait le jugement de Baretti, trop dur pour Goldoni et trop élogieux pour son rival Gozzi. Hamann réplique pour défendre l'auteur qu'il a traduit. L'intérêt de cette réplique est de nous faire connaître les principes de Hamann en matière de jugements et de critiques littéraires. Parodiant

Warburton, du Hurd mais aussi une part d'originalité; des notes philologiques sur la traduction de *don Quichotte* de Bertuch (4 mai 1776). Il a réimprimé ces extraits (II, 880-919) qui présentent, comme on le voit, un intérêt inégal mais, somme toute, assez médiocre. Il n'a pas réimprimé les traductions tirées du *Gentleman Magazine* et du *London Magazine* que Hamann a fournies, mais qui sont dénuées de tout intérêt littéraire (II, 930). Hamann faisait de son mieux, mais il n'y a dans sa collaboration à la *Gazette de Kœnigsberg* qu'une entreprise de libraire.

1. Il n'était pas non plus ce qu'on appelle un « misonéiste ». Il fait inoculer son fils Hans Michael par le Dr Motherby, l'ami de Green et de Kant et au ton dont il recommande cette nouvelle pratique à Mendelssohn (V, 3), il semble que le plus conservateur des deux n'ait pas été celui qu'on serait tenté de penser.

son anonyme contradicteur, il écrit (IV, 359) : « Il n'est pas seulement rare, il est bien souvent à la fois impossible et inutile de toucher juste dans un jugement. » Il se méfie toujours de la raison, l'impartialité du jugement lui paraît une chimère. Et l'impression que laisse ce passage se complète et se fortifie par un fragment d'une lettre à un inconnu (V, 5). « Ne connaître d'autre intérêt que celui de la vérité — que mon sincère aveu ne vous effraie pas — je n'ai ni l'idée ni le sentiment d'un intérêt aussi hyperbolique. Mon *hoc erat in votis* est passablement individuel et n'est rien moins qu'abstrait. » Il rappelle qu'Héraclite menait ses hôtes dans la cuisine où il les assurait de la présence des Dieux. C'est ainsi que dans ses lettres Hamann va mettre ses amis et bientôt le public dans la confidence de ses affaires, de son ménage, des vicissitudes de sa vie de fonctionnaire et de père de famille. C'est ainsi qu'il sera amené bientôt à faire le procès du système de politique intérieure inauguré par Frédéric II après la guerre de Sept ans. Ce n'est pas à un principe abstrait qu'il obéit, c'est à un besoin des plus individuels, des plus concrets, celui de vivre et de nourrir ses enfants. Si ce royaliste en vient à énumérer assez haut ses griefs contre le roi, ce n'est pas parce que Frédéric a mis des étrangers, des Français à la tête de ses finances. Quand on a parlé du patriotisme de Hamann, quand on a voulu en faire un *Deutschtümler*, on s'est mépris sur la portée qu'on a voulu trop générale de ses amères critiques. Quand il se compare à Samson et jure de ne pas mourir sans s'être vengé des « Philistins de l'Arithmétique politique » (V, 18 et VIII[1], 199), c'est que son traitement a été réduit de 30 à 25 thalers par mois (V, 18). Tant qu'il ne se sent pas touché, tant qu'il ne souffre dans son intérêt égoïste du régime frédéricien, c'est tout au plus s'il le raille, s'il y fait quelques allusions plus ironiques que malignes[1]. Il reste fort prudent. C'est

1. Rendant compte dans la *Gazette de Kœnigsberg* du 18 mai 1770 d'une petite brochure dédiée au Roi sous le titre de *Examen des motifs qui poussent à la vertu d'après les principes de l'égoïsme*, il fait observer les faiblesses d'un pareil utilitarisme inspiré d'Helvétius, il cite un passage de l'*Anti-Machiavel* du grand Roi et s'écrie enfin : « Heureux peuple dont le prince est un philosophe et un adepte qui, d'un

plus tard, quand il aura été frappé, que sa rancune, sa haine pour ses supérieurs, pour les hommes de l'arithmétique politique (VIII¹, 199) croîtra et prendra dans ses préoccupations, dans sa pensée une telle importance et se fera dans son œuvre une si large place que cette époque de sa production en tiendra comme sa signature. L'autre mobile, l'autre centre autour duquel ses idées graviteront et se grouperont lui sera donné par Herder. Et comme c'est ici le mobile le plus puissant des deux, celui auquel on doit les œuvres les plus curieuses et les plus riches, comme la question qui les met en conflit est celle de l'origine du langage, c'est d'elle et de Herder que cette période mériterait de préférence de prendre son nom.

généreux *sic vos non vobis* sait transformer le miel, la laine et les fruits du pays en un bonheur général et aveugle de l'État, en un âge de l'or et de la soie » (IV, 365-6). Allusion à la grande industrie de luxe du siècle que Frédéric s'efforçait d'acclimater dans ses États. Mais on voit que l'ironie, évidente, n'est pas encore bien méchante et qu'il n'y a guère que l'innocente raillerie d'un bon citoyen un peu frondeur, d'un fonctionnaire malgré tout attaché à sa *Verdammte Pflicht und Schuldigkeit*.

CHAPITRE II

HERDER ET LA QUESTION DE L'ORIGINE DU LANGAGE
LES « *DEUX ARTICLES* »
LE « *TESTAMENT DU CHEVALIER ROSENCREUZ* »

Hamann quittant Mitau pour Kœnigsberg et une vie régulière et laborieuse, Herder quittant Riga pour de longs et lointains voyages, les deux amis se sont perdus de vue. Herder se trouvait en 1772 établi à Bückeburg, marié, en passe de devenir célèbre et traversant une crise psychologique assez grave.

Mais c'est à Strasbourg qu'il avait rédigé à la hâte son opuscule sur l'origine du langage pour le présenter à l'Académie de Berlin qui avait mis ce sujet au concours[1]. On sait qu'il obtint le prix. Dès le 30 mars 1772, Hamann publie une critique de cet opuscule dans la *Gazette de Kœnigsberg*. Il voit bien que Herder, « au lieu d'imaginer une hypothèse a préféré en écarter une autre » (IV, 6). Cette hypothèse que Herder s'attache en effet à écarter, c'est l'hypothèse de l'origine divine du langage. Et cette réfutation est en effet une pièce essentielle de son argumentation. Il faut qu'il écarte l'intervention mécanique et extérieure de Dieu pour faire jouer en toute spontanéité l'organisme psychologique du langage. Il se sépare et du sensualisme rationaliste d'un Condillac pour qui le langage est une convention, une institution délibérée, et de ceux qui prétendent que le langage fut enseigné par Dieu à l'homme. Il y a mécanisme de part et d'autre,

1. Haym, *Herder*, I, 400-1.

des deux côtés on s'en tient à une logique statique et surannée. Herder inaugure véritablement dans ce travail les idées fécondes de dynamisme et de spontanéité dont on fera un tel usage et parfois un tel abus dans la suite. Mais le nouveau langage qu'il est ainsi appelé à parler, si par lui-même déjà il n'est pas susceptible de toute la précision du langage de la logique statique, est obscur encore et imprécis, pour cette raison qu'il est neuf et pour ainsi dire inouï.

C'est ainsi qu'après avoir cité ces passages de Herder qui n'ont plus rien aujourd'hui de bien obscur : « le langage, s'il est d'origine humaine, révèle Dieu sous un jour supérieur : son œuvre est une âme humaine qui d'elle-même crée et continue de créer sa langue parce qu'elle est son œuvre, parce qu'elle est une âme humaine » (IV, 8), après avoir cité encore cette conclusion dont l'apparence paradoxale n'effarouche plus notre logique « que l'origine du langage ne devient digne de Dieu qu'en tant qu'elle est humaine » (IV, 9), Hamann, parce que cette logique-là lui est étrangère tout autant que par orthodoxie, et en vertu de sa psychologie statique tout autant que par son luthéranisme foncier, crie au « galimatias ». Il ne poursuit pas son examen ; il ne pénètre pas la psychologie ingénieuse de Herder, il ne dit mot de son identification de la raison et du langage, où il aurait retrouvé des idées qui ne lui devaient pas être inconnues. Que Herder soit intervenu en faveur de l'origine humaine du langage, et cela dans un concours organisé par une Académie impie, il y voit comme une apostasie. Dès le début, le débat lui apparaît sous ce jour, et l'on voit une fois de plus que ce n'est pas tant le problème lui-même, la question philosophique ou théologique impliquée que bien plutôt l'affaire personnelle, les rapports entre Herder et lui qui le passionnent et l'irritent. La passion est toujours le mobile de Hamann, et la passion n'est pas volontiers abstraite ou générale. Rien de plus particulier, de plus individuel, égoïste et personnel que la passion. Elle ramène tout à elle-même. Et dans la conclusion de l'article anonyme, on sent une secrète rancune contre le disciple qui lui échappe : « Nous souhaitons qu'un de nos compatriotes, s'il n'est pas tout à fait abîmé dans son pays natal, sache ranimer quelque

étincelle de la cendre de l'humble foyer de sa cuisine pour y réchauffer ses doutes et oracles sur le sens de la question posée par l'Académie et sur la réponse qu'il convient d'y faire » (IV, 10-11). Hamann s'invite lui-même, philologue cabalistique, à faire valoir « l'individualité, l'authenticité, la majesté, la sagesse, la beauté, la fécondité de l'hypothèse supérieure », d'après laquelle le langage est donné et enseigné par Dieu à l'homme.

Cette critique a dû tomber sous les yeux de Herder qui sans doute en a deviné l'auteur, car Hamann apprend bientôt par des amis [1] que Herder « ne le comprend plus du tout ».

Hamann, alarmé, se donne la réplique dans la même *Gazette de Kœnisgberg* où il relevait le « galimatias » de Herder deux mois auparavant [2]. Il réduit tout d'abord la question de l'origine du langage à celle-ci : « Savoir si le premier langage, le plus ancien, le plus primitif a été communiqué à l'homme de la même manière dont les langues aujourd'hui encore se perpétuent [3] » (IV, 12). Hamann, ayant constaté que tout nous conseille de répondre « oui » à cette question, a désormais beau jeu pour suivre le fil de l'analogie. Après s'être demandé de quelle manière se transmet et se communique aujourd'hui le langage (IV, 14), il n'a pas de peine, en écartant ceux de l'instinct et de l'invention, à ne garder que le moyen de l'enseignement. Puisqu'il n'a pu être qu'enseigné, il reste à savoir de quelle façon le premier langage a été enseigné à l'homme, et comme ce ne peut être

1. Il s'agit ici, je pense, de Hartknoch, l'éditeur établi à Riga et à Mitau. Avait-il été en rapports avec Herder, l'avait-il vu ou avait-il vu de ses amis? On ne sait, et l'information de Hamann a une source singulière, bien indirecte et lointaine.

2. Il signe cette réplique du nom d'Aristobule dont il s'était affublé pour critiquer l'ouvrage de Michaëlis.

3. Il ne voit pas, tant la pensée de Herder lui échappe et lui paraît impensable, que Herder ne saurait accepter que la question soit ainsi formulée, puisque, en parlant de « communication du langage » (*Mitteilung*), on n'admet pas que le langage puisse être spontané, on admet au contraire, avant tout examen, qu'il est nécessairement extérieur, ajouté à l'homme et l'on se place dans l'hypothèse précisément qu'après examen Herder a cru devoir combattre.

l'homme qui a enseigné le langage à l'homme, comme il ne peut s'agir de quelque moyen mystique auquel la philosophie et l'esthétique répugnent, il ne reste que les bêtes (IV, 15). Les bêtes qui ne parlent pas ont enseigné à parler à l'homme ! telle est la conclusion absurde à laquelle il fait aboutir la pensée de Herder.

Suit une ironique revendication de la raison pour les bêtes (IV, 16), dans laquelle le goût du temps est parodié. Et, répondant à la dernière partie de la première critique, Hamann fait observer que le « philologue » ne saurait entrer en lice pour le moment : il y a bel âge que, travaillant sous les maîtres de corvée, il s'est transformé en une bête de somme, en un héros d'Apulée, « portant ses sacs pendant cinq heures du matin et quatre heures de l'après-midi » (IV, 17). Si on lui demandait son opinion — et ceci vaut d'être cité et remarqué avec soin — si on lui demandait son opinion, c'est tout au plus s'il pourrait murmurer : « Que sais-je de votre problème et en quoi me regarde-t-il ?... Les beaux-arts ni les sciences n'ont d'influence sur mon bonheur, tout au plus peut-on dire qu'elles réduisent mon vêtement à un paletot gris retourné et ma nourriture à de la petite bière et de la viande froide ; et ce qui est plus grave, elles entreprennent sur les doux instants que je devrais passer à bégayer et à dessiner des images avec le rejeton de mon âme, en caresses et en sourires sur le berceau de ma fillette » (IV, 18-19). Le conseil qu'il donnait jadis à Herder de vivre davantage et de penser moins, Hamann se le donne ici à lui-même, et c'est un joli passage et qui le rapproche de nos cœurs que celui où, sur le point de se jeter dans cette polémique, il se reproche ce qu'il va faire, rentre en lui-même et déplore la lutte que son amour de la science et sa vaine curiosité livrent à ses joyeux devoirs de père [1].

1. Et l'humour qu'il y a dans ce frac retourné qui l'habille tant bien que mal, dans la petite bière où il étanche sa soif, le sérieux aussi qu'il y a dans cet humour, — car on sait que Hamann n'était pas un ascète et que les privations lui étaient sensibles — tout ce qui annonce là Claudius et Jean-Paul et le meilleur Jean-Paul, tout cela est bien aimable, savoureux et sage. M. Steinthal (*Uber den Ursprung der Sprache*, 3e éd., 1877, p. 42-60) fait à Hamann un grief de sa désinvolture et l'on peut estimer en effet que, s'étant engagé dans la polémique, c'est par un procédé un peu leste et cavalier qu'il veut y échapper par de tels subterfuges sans avouer sa défaite que par cette rapide retraite. Cela n'est pas conforme aux règles des tournois académiques. Mais on a vu qu'il ne s'agit ici de rien de ce genre, et M. Steinthal manque de clairvoyance autant que d'indulgence et de *Gemüthlichkeit*. Il faut le rappeler à de meilleurs sentiments. S'il est besoin d'excuser Hamann aux yeux des plus sévères, il suffit de remarquer qu'il n'a pas suivi les conseils de sagesse qu'il s'adressait à lui-même.

Parmi les ennuis que lui causait son fol amour de la science, il n'a pas cité la douleur de perdre un ami, mais il semble bien que cette réplique d'Aristobule fût surtout destinée à rassurer Herder. Du moins Hamann la présente-t-il sous ce jour à son ami (V, 6). Il a fait réunir en une brochure sa première critique de Herder, sa critique brève et dédaigneuse et presque dure du livre où Tiedemann a traité le même sujet et enfin la réplique d'Aristobule [1]. En l'envoyant à Herder, il lui fait observer qu'il a « dit son fait (*abgefertigt*) au premier critique ». Il est vrai qu'on peut se demander jusqu'à quel point la parodie contenue dans la Réplique d'Aristobule, avec son rappel à la sincérité évangélique, au *sic sic, non non*, était faite pour calmer l'irritation de Herder. Mais on n'a jamais prétendu que Hamann ne fût pas maladroit.

Heureusement, cette irritation était médiocre. Herder ne veut voir dans la parodie que « fantasme », dialectique sans doute (*Gaukelspiel*) (V, 7) et il ferme les yeux sur ce qu'il peut y avoir de blessante insinuation. Il le lui prouve bientôt par une longue lettre (V, 7-14) [2].

Hamann en veut au fond à Herder d'avoir flatté l'esprit irréligieux du temps ; il va bientôt l'accuser, « d'avoir, en habile économe d'un injuste Mammon, mis à la base de son travail les révélations et les traditions du siècle et d'avoir édifié ainsi sa démonstration sur le sable, les débris, le bois, la

1. *Zwo Recensionen nebst einer Beylage, betreffend den Ursprung der Sprache.*

2. Il a reçu aussi *die letzte Willensmeinung des Ritters von Rosenkreuz*. Ce second opuscule provoqué par la querelle de l'origine du langage a dû être, comme le titre l'indique « très rapidement rédigé », puisque, Hamann n'en faisant pas mention dans sa lettre du 14 juin, le 1er août, quand il lui répond, Herder l'a déjà lu.

paille et l'ivraie, encore que sans doute d'après la dernière mode du jour » (IV, 66). Il devait pourtant se rendre compte que Herder pas plus que lui n'était irréligieux et qu'en maintenant l'origine humaine du langage, il ne songeait pas à diminuer la part de Dieu. Il était religieux, il avait conscience de travailler à la gloire du Seigneur. Mais il l'était, il le faisait d'une manière différente, si différente, si nouvelle que Hamann, n'y voyant qu'une vaine audace, y soupçonnait de l'impiété, une capitulation honteuse devant l'irréligion dominante ou tout au moins une coupable concession. Et cette nouvelle religiosité, peu orthodoxe, très peu luthérienne, reposait en dernière analyse sur cette nouvelle psychologie que l'on a signalée, sur cette nouvelle conception que se faisait Herder de lui-même et de l'homme. Or, dans l'élaboration de cette psychologie, une impulsion avait pu lui venir de Hamann, encore qu'il dût en avoir les racines dans sa propre nature ; et Hamann ne l'ayant pas suivie, il en résultait entre eux une divergence profonde. Il est un point dès le second article de Hamann sur lequel s'éclaire vivement cette divergence. « L'invention et la raison », écrit-il dans la *Réplique d'Aristobule* (IV, 15), « supposent déjà le langage, et on ne peut pas plus les imaginer sans le langage qu'on ne saurait imaginer l'arithmétique sans les chiffres ». Hamann parle ici comme Condillac, Rousseau, Süssmilch et Bonald l'ont fait, le feront ou l'auraient pu faire. Il n'est pas plus avancé que les philosophes contre qui porte l'argumentation de Herder. C'est-à-dire que son point de vue est l'ancien point de vue statique pour lequel la question de l'origine du langage, comme toute question d'origine, était nécessairement un cul-de-sac, une impasse où l'esprit ne pouvait que tourner en rond dans le plus vicieux des cercles.

L'erreur ou la maladresse consistait à prendre la raison d'une part, le langage de l'autre, comme choses fermées, achevées, définies et délimitées, aussi peu susceptibles de diminution que d'accroissement. Pour établir le passage de l'une à l'autre, on se trouvait en présence du problème de l'œuf et de la poule ; on ne pouvait faire sortir le langage de la raison qu'aussitôt un autre ne se présentât qui, tout aussi légitimement, proposât de faire sortir la raison du langage.

Le génie de Herder fut de deviner qu'entre la poule et l'œuf il devait y avoir une tierce chose, un embryon qui ne fût plus la poule et qui ne fût pas encore l'œuf. Ou, plus simplement, son génie fut de résoudre le problème en le faisant évanouir, et son ouvrage reste un des beaux documents de ce grand bouleversement des notions courantes, de cette grande révolution des idées scientifiques qui s'annonçait alors et qui n'est peut-être pas achevée aujourd'hui. Cet opuscule de Herder est ainsi, malgré la rapidité de l'exécution, un fruit mûr, la chose peut-être que Herder a le mieux laissé mûrir et venir à point, encore qu'avec une patience dont il n'eut pas clairement conscience et qui ne lui coûta donc guère. Par la richesse, la variété et la précision de l'expression, par la vivacité de l'allure et la vigueur du ton, c'est un ouvrage classique.

On a signalé dans la deuxième édition des *Fragments* sa réfutation de Süssmilch ; l'idée de ce travail y est en germe. Cette idée, c'est que d'une part raison et langage ne sont que les deux aspects d'une seule et même chose et que d'autre part ils sont susceptibles l'un et l'autre d'une évolution parallèle, soumis à une telle évolution durant laquelle leurs rapports ne cessant de se maintenir, de multiplier, leur identité foncière s'avère de plus en plus. C'est le dynamisme et, du même coup le spontané, l'aisance et la liberté qui se substituent au mécanique, procédant par chocs et par heurts. Herder refuse de reconnaître des faits nécessairement isolés et dont le point de jointure n'apparaît nulle part. Il ne connaît que des forces, des courants qui aboutissent parfois à des semblants de faits, des puissances qui passent à l'acte et s'effectuent au point de légitimer l'illusion du vulgaire qui ne connaît que les faits et des savants, des philosophes scolastiques qui raisonnent de l'essence, de la substance et de l'accident. L'appoint, l'apport de cette idée si féconde est le fait de Herder et de Herder seul. Si Hamann avait pu être soupçonné de la lui avoir soufflée, il va bien prouver que ce serait lui faire injure ou que ce serait lui faire trop d'honneur, selon qu'on le prend, de le croire.

Ce serait, pensons-nous, lui faire grand honneur. Mais ce serait aussi lui faire injure car, comment concilier pareille

conception avec le dogme de la Chute, le sentiment et presque la sensation du péché, avec le dogme de la Rédemption par la grâce, avec le sentiment, l'espérance tout au moins de la rédemption ? Hamann est trop bon chrétien, trop bon luthérien et trop fréquent et assidu lecteur de saint Paul pour s'y tromper : pareille conception est humaniste, optimiste et au fond païenne. Aussi, bien qu'il fût sur la voie, bien que, par l'idée qu'il se faisait et le sentiment qu'il avait de l'organique, il dût sembler comme prédestiné, poussé par une logique immanente aux idées, à franchir le seuil le premier, à admettre le dynamisme et la spontanéité des phénomènes psychologiques, il était trop imbu de foi orthodoxe — et j'ajouterai qu'il était trop attaché à la lettre des psychologues anglais de l'empirisme et de l'association — pour ne pas rester en arrière de l'esprit plus libre, plus jeune, plus vif et plus dégagé de Herder.

Sans doute aussi fallait-il être un peu poète pour mûrir ces conceptions ; les plus belles notions philosophiques sont des imaginations de poète sur lesquelles les philosophes se sont jetés et ont travaillé. Herder l'était tout juste assez ; il avait un vif sentiment de la nature qui manquait à Hamann. Et son secret était pour ainsi dire de transporter et d'appliquer à l'histoire ce sentiment de la nature : plus tard, dans les *Idées*, il semble animer la géographie d'un souffle presque humain et d'une âme pathétique, il saura découvrir dans l'histoire des peuples et des civilisations le côté par où elle prolonge la nature, ce qu'il y a de commun avec la croissance des plantes et avec le charme d'un paysage. Hamann, lui, n'a guère jamais goûté la nature qu'à travers les vieux chants d'église qu'il aimait tant et que Kœnigsberg, avec Simon Dach, avec Paul Fleming et d'autres, avait produits en si grand nombre. La nature y apparaît comme une belle créature de Dieu, sous ses aspects simples, grandioses, sommaires aussi, simplifiée et, pour tout dire, un peu enfantine. C'est une petite sœur ; ce n'est pas une mère auguste et vénérable. Elle a toutes les belles et bonnes qualités d'un produit de Dieu. On voit bien qu'elle n'a jamais rien produit et ne sera jamais à son tour productrice ni créatrice.

Voilà ce qui sépare Hamann de Herder. Voici maintenant

ce que Hamann en a écrit. C'est le *Testament du Chevalier de Rosencreuz* [1]. — « Toutes choses sont à la fois humaines et divines. » Divines, car « si l'on admet Dieu comme cause de tous les effets tant petits que grands, tant au ciel que sur terre, chaque cheveu de notre tête est aussi divin que le Behémoth, ce commencement des voies de Dieu ». Humaine, « parce que l'homme, qu'il agisse ou pâtisse, ne peut agir ou pâtir que selon l'analogie de sa nature » (IV, 23). Tel est le sens cher à Hamann de l'apophthegme d'Hippocrate παντα θεια και ανθρωπινα παντα.

On ne saurait exagérer le sens, la valeur, la portée de cette « *communication d'idiomes* divin et humain ». Elle est « une loi fondamentale, la clé principale de toute connaissance et de toute l'économie sensible » (IV, 23). — Et l'on voit aisément ce qui fait aux yeux de Hamann l'importance de cette conception. Sans elle, dans cette *Analogie*, il n'y aurait en effet pas de communication possible entre Dieu et l'homme, l'un qui commande et prodigue les bienfaits, l'autre qui obéit et reçoit les bienfaits. Sans elle, il n'y aurait pas de Bible, ou du moins la Bible ne serait que lettre morte ; il n'y aurait pas de *Méditations Bibliques*. Hamann ne fait qu'exprimer ici le postulat de sa pratique constante, de la méthode qui lui faisait chercher dans la parole de Dieu appui, conseil et science. Voilà pour la première partie, pour la descente de Dieu vers l'homme. Sans la seconde vérité qui lui fait pendant, sans cette ouverture que l'homme a vers Dieu, il n'y aurait ni connaissance, ni intelligence, ni prière [2].

1. C'est le manœuvre (*Handlanger*), le secrétaire je pense de l'hiérophante qui l'a « traduit à la hâte sur l'original ». Le ton qu'il prend est assez solennel ; il le serait trop pour une question comme celle de l'origine du langage si dès le début il ne la dépassait pour s'élever à une hauteur qui justifie presque cet exorde sacramentel : « *Favete linguis.* »

2. Il est bien vrai que Hamann parle moins souvent de la prière que de la méditation, que cette préférence est due à ce qu'il est plutôt porté à laisser agir Dieu sur lui et que, au prix de l'abandon et de la soumission, seuls compatibles avec l'humilité chrétienne, l'élévation à Dieu lui semblerait orgueilleuse, un effort entaché d'imperfection trop humaine. A la prière expresse ou formelle, Hamann qui avait essayé pourtant d'en formuler une qui lui fut bien personnelle et bien appro-

Appliquant au problème de l'origine du langage cet universel principe de la communication entre Dieu et l'homme, Hamann établit maintenant que, d'une part, « puisque le créateur des instruments du langage en a voulu et dû fixer l'usage, l'origine du langage humain est divine » (IV, 24) et que, d'autre part, « puisque, même si un être supérieur, un ange comme dans le cas de l'âne de Balaam, veut agir par notre langue, toutes nos actions, pareilles aux bêtes parlantes d'Esope, doivent s'exprimer d'après l'analogie de la nature humaine, de ce point de vue, l'origine et le développement du langage ne sauraient être et paraître qu'humains » (IV, 24). Voilà qui n'est plus l'argumentation de Süssmilch ni des autres partisans rationalistes ou sensualistes de l'origine divine du langage, voilà qui n'est plus l'argumentation ironique et profane de la *Réplique d'Aristobule*. C'est bien celle du mythique et mystique Rosencreuz, de l'hiérophante, de Hamann enfin, de l'auteur des *Méditations Bibliques*, et l'on voit le rapport étroit qu'il y a entre l'attitude qu'il prend en cette affaire et son orthodoxie luthérienne et paulinienne d'une part, sa piété particulière et son symbolisme universel de l'autre.

Mais, à peine ces principes posés, avec la netteté qu'on vient de voir, Hamann se montre incapable d'en poursuivre dans le détail l'application au détail. Sa pensée dévie, et, de digression en digression, elle va s'épuiser en vains efforts pour rejoindre la question, et serrer de plus près le problème. Les mots dont il se sert lui sont autant de pièges, autant de sollicitations qui l'arrêtent ou l'écartent de sa voie. Et il est bien rare qu'il sache résister à ces tentations. C'est ainsi que, tour à tour, s'emportant contre « les grandes âmes de son

priée aux circonstances de sa vie (Recueil de Gildemeister, I, 71, une feuille in-folio » *Ausarbeitung eines Gebets* »), a fini par préférer logiquement le chant d'église impersonnel, vénérable par son antiquité et par sa diffusion, la méditation désintéressée de la Bible, parce qu'on y présume moins de la Providence, parce qu'on y implore la Grâce avec une puérile confiance, au lieu de solliciter trop directement des grâces particulières, ce qui implique un doute possible. Il n'a cessé de penser que l'homme n'est jamais aussi divinement actif que lorsqu'il est humainement passif ; il n'est *agi par Dieu*, Dieu n'agit en lui que quand il renonce à agir lui-même.

siècle qui adorent les reliques du système épicurien » (IV, 24), il va s'attaquer aux « révélations de Galilée, de Kepler et de Newton », et déclarer que « la foi de Voltaire et de Hume en ces théories lui en rendent suspecte la vérité évangélique » (IV, 25) ; qu'il se fait fort de démontrer « à la face des cannibales, bohémiens, fermiers, tirelaines, fouaciers et empoisonneurs » que « le boire même et le manger, loin d'être innés dans l'espèce humaine, ne peuvent être qu'une coutume artificielle et héréditairement transmise » (IV, 26) ; qu'en dépit des philosophes ignares et de l'aveu de Hume « le lien de cause à effet, de moyen à fin n'est pas physique mais bien au contraire spirituel et idéal et ne se distingue pas de la foi du charbonnier » (IV, 27), que... Mais n'exagérons pas l'incohérence de Hamann et n'allongeons pas cette liste sans remarquer comme une chose remarquable que durant un assez long temps il a su concentrer sa pensée et faire porter son effort sur cette démonstration que le langage n'est pas plus naturel à l'homme que n'importe quelle autre de ses fonctions les plus éminentes ou les plus infimes, les plus vraiment humaines ou les plus communes à tout être vivant.

Cela est diamétralement contradictoire à la proposition de Herder qui prétendait que le langage est aussi naturel à l'homme que le fait même d'être un homme. Herder se repliait ainsi sur l'idée de nature, et c'est de l'idée même de nature qu'il y a ici la critique énergique. On a signalé la première apparition de cette critique dans les pensées qu'avait inspirées à Hamann le livre de Robinet. De ce point de vue, un passage comme celui-ci sur l'enfant « qui n'aurait pas appris à manger si sa mère ou sa nourrice ne lui avait étalé la bouillie autour de la bouche dans l'attente du grand mystère de la digestion » (IV, 27) prend toute sa valeur et nous enseigne ce qu'il faut penser des interprétations d'après lesquelles Hamann serait un apôtre de l'Evangile de la nature.

Il n'est rien qui soit de nature, pas plus le langage que l'inégalité entre les hommes ou le contrat social (IV, 32). Tout est d'institution (*thesi, Einsetzung*), mais d'institution divine. Et pour proclamer cette vérité édifiante et consolatrice, Rosencreuz adopte le ton de l'homélie. Il nous montre nos premiers parents dans le jardin d'Eden « qui entendent

la voix d'un Dieu qui se promène dans le jardin à la fraîcheur du soir » (IV, 32). « Adam donc était de Dieu, et Dieu même introduisit le plus ancien de notre race pour qu'il eût en fief et héritage le monde et que le monde fût accompli par la parole de sa bouche. » Et tout était bien et beau, et nulle créature ne soupirait, comme en Prusse sous Frédéric II, « asservie à la servitude d'un système d'un jour » (IV, 33). « Tout phénomène était un nom, — le signe, le gage et le symbole d'une fraîche et secrète et ineffable et d'autant plus intime union, communication et communion d'énergies et d'idées divines. Tout ce que l'homme en ces commencements entendait de ses oreilles, voyait de ses yeux, examinait ou touchait de ses mains, tout cela était parole vivante. Car Dieu était le Verbe. Avec ce Verbe dans la bouche et dans le cœur, l'origine du langage était aussi naturelle, aussi proche et aussi aisée qu'un jeu d'enfant » (IV, 33).

Ainsi parlait le chevalier de Rosencreuz. Et sans doute il aurait continué de « métagraboliser » s'il n'avait craint de fatiguer ses auditeurs. M. Steinthal n'est pas plus satisfait de ses explications sur l'origine du langage qu'il ne l'était de celles d'Aristobule. Et cela n'est pas pour nous étonner puisque cette question, Hamann qui se cache derrière Aristobule et Rosencreuz, nous commençons à soupçonner qu'il ne se l'est jamais bien sérieusement posée. On n'aura donc pas la naïveté de le mettre au nombre des philosophes ou philologues qui ont fait de ce grave problème l'objet de leurs études et de leurs veilles. La question en elle-même ne le passionnait pas plus que ne le passionnait celle de savoir si H serait maintenu ou disparaîtrait dans certains mots quand il écrivit son *Apologie de la lettre H*. Les questions sur lesquelles il semble s'évertuer le plus sont celles qui lui laissent le plus de repos. Il les choisit le plus frivoles qu'il se peut et le plus dépourvues d'intérêt pour qu'il apparaisse clairement, pour qu'il transparaisse du moins que ce qui l'intéresse c'est l'esprit dans lequel on les aborde plutôt que la solution qu'on leur donne et, quand solution il y a, plutôt encore le sens caché de cette solution que cette solution elle-même. La question n'est jamais pour cet humoriste qu'un champ de bataille, un enjeu, un prétexte capricieux, une occasion que l'on saisit

au passage et dont on profite pour exposer des vues sur des sujets qui la dépassent infiniment [1].

Herder ne se laissa pas troubler par ces nouveaux arguments qu'on lui opposait. « Le vieux chevalier de Rosencreuz, écrit-il le 25 août 1772 (V, 14), se réveillera, j'espère, de nouveau pour chanter la palinodie, bénir ceux qui ont revêtu une peau neuve, au lieu de maudire. » Il est d'ailleurs pleinement d'accord avec le Hamann de la Réplique d'Aristobule (IV, 18), quand il ajoute : « Vous avez raison, mon cher Hamann, toute science est du diable, comme la volupté charnelle, le plaisir des yeux et l'orgueil » (V, 14). Mais combien il est facile de s'y embourber « sans savoir comment » ! Il établit une comparaison entre son ami et lui qui ne manque pas de justesse, encore que bizarre : « Vous êtes un muscle robuste dans le cœur du grand corps, muscle puissant et caché mais qui ne produit quand on le sent que malaise... je ne suis qu'un misérable paquet de nerfs et de papilles (*Büschel des Gefühls*) du coin de l'œil ; permettez-moi donc de sentir, de toucher, et poursuivez votre puissant travail, votre marche souterraine » (V, 10). Certes, l'expression est ici des plus

1. Indiquons encore les parures hétéroclites que cet opuscule doit aux circonstances dans lesquelles il fut composé. De Rabelais (V, 17) qu'il lisait alors « avec volupté », il est resté le terme de « matagraboliser » (IV, 34) et le *Tempore et loco praelibatis* du titre. De la grande colère qu'avait éprouvée Hamann à la lecture des œuvres d'Algarotti et à propos du somptueux monument que ce courtisan de Frédéric s'était fait élever dans le cimetière de Pise, il est resté les exécrations contre « les fieffés bouffons du royaume d'Yvetot, les singes pétrifiés ou enthousiastes *in Cemeterio Pisorum* » dont le souvenir lui reviendra plus tard de temps à autre. De son indignation contre ses supérieurs hiérarchiques, fouaciers, entrepreneurs, nombreuses seront les traces à partir de cet opuscule. Il n'oublie pas non plus de mentionner son fils Johann Michel dont les noms sont imprimés en caractères gras suivis de ceux de Joseph et de Nazir (IV, 35). Et, fidèle à son rôle assumé de chevalier Rosencreuz, il recommande au public bienveillant son « manœuvre » qui a copié son discours et mis en œuvre ses pensées. Puisse-t-il être un polyglotte, digne rival de Panurge et de Guichard, afin que sa traduction soit illisible « car tel est notre plaisir ». Et l'opuscule se termine sur ces mots : « Heureux celui qui attend deux, trois, quatre ans jusqu'à ce que le sens de cette dernière volonté apparaisse, dont le sens secret est encore scellé. *Cognovit deus qui sunt ejus* » (IV, 36).

étranges. Mais il y a bien de la vérité dans ce contraste entre la lente continuité du travail de Hamann, tout à son invariable propos et l'inconstance brillante de la sémillante pensée de Herder, et cette vérité se confirmera de plus en plus par la suite. Le style même de Hamann perd dès maintenant ce qu'il avait parfois de légèreté dans les premières œuvres. Il se modifie en même temps que sa pensée, l'un et l'autre à mesure que l'âge modifie Hamann, sans pourtant que l'on puisse en tirer argument pour établir quelque chose qui ressemble à une évolution. Tel qui vieillit n'évolue pas. Et sans dépasser pour le moment cette question de l'origine du langage, et le débat qui s'est ouvert entre lui et Herder, on ne voit pas, par exemple, quelle évolution, quel progrès peut être marqué sur les précédents par le troisième des opuscules de Hamann à ce sujet, les *Aperçus et doutes philologiques sur un concours Académique* qu'il a rédigé en août 1772.

CHAPITRE III

PASSAGE DE LA QUESTION DU LANGAGE A L'ATTAQUE CONTRE LE RÉGIME FRÉDÉRICIEN HAMANN FONCTIONNAIRE ET CITOYEN « *DOUTES ET APERÇUS PHILOLOGIQUES* » « *AU SALOMON DE PRUSSE* » CONCLUSION SUR LE LANGAGE

L'esprit dans lequel Hamann conçut et écrivit les *Aperçus et Doutes* [1] se marque bien dans sa lettre du 6 octobre 1772 par

1. Hamann voulait faire éditer cet opuscule par Nicolaï. Il lui en demandait 30 frédérics d'or. Mais d'une part Nicolaï ne se montre pas empressé de conclure le marché et d'autre part, Herder éleva des protestations. Il y avait de quoi. Rompant avec l'anonymat et le pseudonyme habituels, Hamann se montrait ici au grand jour de la place publique. Il n'allait jamais que d'un extrême à l'autre. Dans le projet de titre qu'il communique à Herder le 6 octobre (V, 15), il se nomme tout au long : « M. Johann-Georg Hamann, dit le Mage du Nord, domicilié au n° 758 au Vieux Fossé à Kœnigsberg en Prusse. » Le titre définitif destiné aux presses de Nicolaï portait seulement « le Mage du Nord ». Mais il aurait fallu changer autre chose que le titre pour éviter de déplaire à Herder. Au milieu de son argumentation en effet, Hamann s'interrompait pour reconnaître en son adversaire son vieil ami Herder, pour l'embrasser, le bénir et lui pardonner (IV, 63). « Il s'est agenouillé ; qui donc s'élèvera contre lui ! ses yeux sont plus rouges que le vin et ses dents plus blanches que le lait » (*Genèse*, 49, 9, 12). Il voulait ainsi se présenter comme le *Liebhaber* de Herder, et cela simplement pour se venger des Philistins ! (V, 21). On comprend que Herder ne se soit pas soucié de paraître en telle posture devant le public ; il n'avait pas de vengeance à tirer des Philistins. Hamann lui disait des choses plus agréables, plus flatteuses encore ; il lui laissait le soin de son fils et de sa fille (IV, 71-2). Mais tout cela était vraiment trop public, trop bruyant, d'un éclat trop incongru. Herder n'eut d'ailleurs

laquelle il l'annonce à Herder. « Je ne saurais assez vous dire combien je me suis réjoui que vous ayez été l'ami qui a réalisé mon idée » (V, 16). Ce n'est pas sans quelque raison que Hamann appelle la question du langage « son idée ». S'il se fait illusion sur l'accord de sa pensée avec celle de Herder, c'est qu'il a trop de peine à fixer la sienne propre pour saisir celle de Herder, et établir entre les deux une comparaison. Herder lui a expliqué leur malentendu « ou plutôt celui du public », et Hamann ne demande qu'à le croire et chanter : « *All Fehd' hat nun ein End, Halleluïah !* C'est la fin de toute querelle, réjouissons-nous ! » Il ne veut plus croire que Herder ait fait une concession à l'esprit du siècle, « je ris maintenant de mon mécontentement socratique et d'avoir soupçonné un jeune homme tel que Herder d'avoir été assez faible pour courir après les beaux esprits du siècle et leur bon ton » (V, 16-17). C'est donc ici une œuvre de réconciliation solennelle ; d'où la publicité que Hamann voulait lui donner. Ce pouvait être aussi son chant du cygne (V, 15).

Aussi, malgré le rappel au psaume CXX,4 où le charbon ardent et le genêt sont promis aux langues fausses, plusieurs citations de Pindare soutiennent le ton et rappellent avec plus de bienveillance que d'ironie, encore qu'avec un mélange des deux, la victoire pythique de Herder. Par une citation d'Horace (*Sat.*, I, 10), Hamann affirme qu'il ne songe pas à ravir ou disputer à son ami un laurier qu'il a mérité. Le plan de l'ouvrage est des plus simples. Hamann expose tout d'abord ses aperçus ou idées (IV, 39-48), puis ses doutes ou plutôt le doute qu'il choisit parmi tous ceux qui se présentent (IV, 49), pour s'éloigner ensuite de plus en plus de son sujet et donner

connaissance de ces familiarités que par une lettre de Nicolaï, par la réponse imprimée de Nicolaï à l'offre de Hamann et par le *Monologue d'un auteur*, réplique de Hamann à Nicolaï (Hofmann, *Herders Briefwechsel mit Nicolaï*, p. 95-6, V, 28). Aussitôt, il fait à Hamann des représentations pressantes et nombreuses et le rappelle amicalement à plus de discrétion. Il obtient ainsi que l'opuscule ne paraisse pas. Hamann n'en garde qu'un manuscrit qu'il confie aux soins de Moser ; il détruit tous les brouillons (V, 31). Ce manuscrit dont Moser laissa dans la suite prendre quelques copies passa entre les mains de Gœthe (*Dichtung und Wahrheit*, IIIe partie, livre 12) et fut publié pour la première fois par Roth dans son édition en 1823 (IV, 37-72).

ensuite au débat une conclusion ou plutôt, puisqu'il en faut une, une fin toute personnelle (IV, 70-72) où la question du langage est oubliée.

La première partie est bien faite pour induire le lecteur en erreur. On est excusable de s'y méprendre et de croire que le Mage va quitter ses Nuées, faire abstraction de sa personne et de ses soucis pour révéler le fond de sa pensée. Hélas, il faudrait pour cela qu'il la connût, qu'il l'eût sondée, et que dès lors il eût autre chose à fournir que de modestes aperçus ! Il aurait fallu qu'il méditât la question, et c'est sûrement ce qu'il n'a jamais fait. On l'a dit, mais il faut le répéter et s'en bien pénétrer sous peine de ne rien comprendre à ce débat, — Hamann s'y est engagé parce qu'il voyait une infidélité dans l'attitude adoptée par Herder. Il avait orienté son ami vers la question du langage, sans doute l'avaient-ils agitée maintes fois au cours de leurs entetiens. Or Herder prenait parti contre la théorie de l'origine divine du langage. Hamann en fut frappé dans son amitié d'abord, puis, quand les rapports épistolaires eurent repris, et qu'il vit bien que leur amitié n'était pas ébranlée, il resta frappé par ce fait que son disciple aimé eût pu aboutir, tout pénétré qu'il le crût de son esprit et de sa foi, à une conclusion aussi imprévue, aussi contraire à son esprit et à sa foi. Hamann à aucun moment ne fait effort pour comprendre Herder ; c'est tout au plus, selon son habitude, s'il le parodie. A ce doute qui le travaille et le gêne, en dépit de ce qu'il en dit (V, 16-17), il ne trouve d'autre solution que celle-ci : Herder, pour plaire à l'Académie ou pour ne pas lui déplaire, pour « réussir » (*hochzukommen*), (IV, 69) a dû soutenir la thèse précisément qu'il a soutenue. Ce qu'il y a d'injurieux dans un pareil soupçon semble lui échapper. Du moins le cache-t-il sous tant d'assurances d'amitié pour Herder, sous tant d'accusations du complot ourdi contre la foi, qu'il en disparaît presque.

Il n'y aurait ainsi aucune exagération à considérer comme la partie la plus importante de l'opuscule la deuxième où, Hamann oubliant le sujet indiqué par le titre, peut en toute liberté dire leur fait aux puissances du siècle. C'est assurément la partie qu'il a pris le plus de plaisir à écrire. Il l'a fait avec verve, *con amore ;* et c'est ici qu'il inaugure, au

milieu de ce débat philologique qui remplit une moitié de cette période, la lutte contre l'impiété qui fait l'unité de l'autre moitié.

Il associe étroitement dans sa haine : 1° le roi-philosophe et aussi, dans la mesure où elle en est l'expression, sa politique ; 2° les philosophes (Algarotti, IV, 67, Marmontel, IV, 70), étrangers, italiens, français calvinistes ou libres penseurs qui entourent le roi ; 3° les théologiens libéraux ou rationalistes que le roi protège (Spalding, IV, 68). Le régime frédéricien, quand on parle de Hamann, signifie ces trois choses ensemble. L'origine de ces haines nous est connue. Elle s'est déclarée du jour où, Hamann étant définitivement entré au service de la Chambre des Domaines, on lui a supprimé 5 thalers sur ses appointements mensuels. Le régime frédéricien n'avait pas attendu pour s'établir que Hamann entrât à la Chambre des Domaines. Et s'il n'y était pas entré, le régime frédéricien eût pu commettre ses pires excès sans que Hamann éprouvât le besoin d'élever la moindre protestation. C'est donc par un motif tout personnel qu'il est amené à élargir le champ de son mécontement et, après avoir défendu sa liberté, son indépendance contre Kant et Berens, puis contre les littérateurs de Berlin, à attaquer dans ses écrits, puisqu'il ne peut s'en défendre d'une manière plus efficace, le gouvernement même que subit son pays et l'esprit qui le dirige et l'anime. Telle est, dans cet élargissement progressif de sa sphère, dans la succession des buts de plus en plus éloignés et ambitieux qu'elle se propose, l'unité de la vie littéraire de Hamann. Il est devenu combattif malgré lui et si, en ce sens, sa vie a été une longue lutte, ce n'est pas qu'il l'ait cherché ni voulu ; il n'a fait que lutter pour le droit d'être lui-même. Il a eu à se défendre ainsi contre tout ce que son siècle a eu de plus grand et de plus illustre : contre Kant, contre les amis Berlinois de Lessing, contre Herder et contre Frédéric II. Ce qu'il a fait valoir contre ces héros de l'intelligence et de l'action, ce sont les droits de l'inintelligence et de la paresse. En face de l'esprit de hardiesse et d'entreprise dans le double domaine de l'action et de la pensée, il a été celui qui n'admire pas, qui ne veut pas admirer, qui ne veut pas se laisser séduire, celui qui n'est ni convaincu ni persuadé, qui ne veut pas

l'être, celui qui se méfie de tout ce qui est progrès, audace, haute et vaste vue d'ensemble, réforme politique ou philosophique. Il est ainsi le représentant, malgré toute sa science livresque et son pédantisme, de l'ignorant et de l'humble ; malgré sa poésie et son style, du train prosaïque et journalier de la vie, si l'on veut que le train de la vie journalière soit prosaïque. Son grand thème et motif d'inspiration aurait mérité d'être le pain quotidien, et je ne sais s'il ne le fut en effet.

L'esprit de détail et de chicane qu'il met dans son opposition est un caractère très révélateur. Il n'invoque nul principe abstrait et général, il fait fi de tous principes, de toute vue d'ensemble qui n'est pas le symbolisme universel. Il y a à chacun de ses actes et de ses écrits une cause prochaine nettement assignable. S'il proteste contre Frédéric, son administration, son régime, c'est à cause de la suppression des 5 thalers et plus tard des *Fooi-Gelder* ou pourboires traditionnels qu'il aurait dû toucher ; cette dernière suppression, un autre plus idéaliste, moins étroit, moins chicanier y aurait vu, qui sait ? un accroissement de sa dignité. Quand il voudra faire valoir les droits ou plutôt le bon droit et la force de la tradition et de la prescription, il n'invoquera aucune argumentation philosophique ou juridique ; il écrira l'*Apologie de la lettre H !* Humour, oui certes, et sur ce dernier point surtout, humour et étroitesse d'esprit ! Et ce mot qui s'impose ne doit prendre dans notre pensée et en cet endroit nul sens péjoratif. On a pu dire de la constitution américaine qu'elle était toute en voiles et que l'ancre y manquait. Ne peut-on en dire autant de la deuxième partie du XVIIIe siècle en France et en Prusse et, si l'on tient compte de la pauvre littérature réactionnaire des « ennemis de Voltaire », ne semble-t-il pas que les hommes de la trempe et de l'humeur de Hamann fussent assez rares pour que leur rareté même les rendît précieux ? Ces petits esprits, à condition qu'ils ne commandent pas, sont précisément cette ancre, ce lest sans quoi il n'est ni stabilité ni sécurité. Pour ce qui est de la Prusse particulièrement et de Hamann, Hamann n'a jamais cessé d'y avoir ses partisans, et d'y être considéré par quelques esprits comme un bienfaisant contre-poids à

Kant, pris pour type et représentant du rationalisme prussien.

Nous touchons en effet à l'époque de sa vie où Hamann va faire figure sinon d'Anti-Kant encore, du moins d'Anti-Voltaire et représenter contre les trois forces que nous avons énumérées la réaction de ce même menu peuple de petits bourgeois croyants que les grands seigneurs de la pensée et du monde n'ont pu arracher à leurs humbles et séculaires croyances. Il était donc utile de donner un premier aperçu du rôle que va jouer Hamann.

Ces explications sont indispensables à l'intelligence de la deuxième partie, la plus importante, de l'opuscule. A la suppression des 5 thalers, la lumière, une grande et subite lumière se fait dans l'esprit de Hamann[1]. Sans doute, c'est là une aventure bien mesquine, indigne d'arrêter un grand esprit. Mais Hamann n'est pas un grand esprit, et c'est là sa grandeur. Et dans la situation où il était, la diminution de son traitement lui portait un grave préjudice. « Il est convenu au conseil des veilleurs (*Wächter*), grâce à l'arithmétique politique, qu'un mage ne brûlera plus [comme Daniel] mais mourra de faim et de froid » (IV, 65). Ces 5 thalers représentent en effet ses frais de chauffage[2]. Voilà un grief sérieux et respectable ; ce n'est pas 5 thalers qu'on lui enlève, c'est le feu ; ce n'est pas à quelque privation de luxe qu'on l'oblige, c'est au froid qu'on l'expose. Ces expressions abstraites, financières et administratives de « diminution de traitement », de « 5 thalers » se traduisent aussitôt, et cruellement, dans les faits. On voit qu'il sait à qui se prendre du mal qu'il endure. Il a du moins trouvé le mot qui lui servira dorénavant à désigner ses ennemis ; ce sont les apôtres et seuls bénéficiaires de « l'arithmétique politique », les administrateurs choisis par Frédéric II et imposés au pays[3].

1. Il n'a garde d'oublier cet incident quand il met Herder au courant de sa situation. « On m'a réduit de 30 à 25 thalers, écrit-il (V, 18), mais je veux mourir comme Samson et me venger des Philistins de l'Arithmétique politique. »

2. Il ajoute que son sort est partagé par 7,000 de ses compatriotes, sans toutefois, observe-t-il avec une ironie qui porte, pouvoir certifier le chiffre avant que la statistique ne l'ait révélé du haut de son Sinaï.

3. On sait qu'en 1768 Frédéric demandait à Helvétius des administrateurs français qu'il voulait charger de lever les impôts et d'administrer les revenus de l'État. Dès 1766 il avait introduit la régie française. Le supérieur qui échut à Hamann fut un certain de Lattre qui se fit haïr et fut à son tour en butte aux persécutions à l'avènement de Frédéric-Guillaume II.

Et le principe de ce régime que Hamann n'analyse ni ne décrit, il en sent assez le poids pour le connaître. Il lui arrive d'en faire un tableau assez significatif. Herder dans son opuscule ayant parlé de la différence non de degrés mais de nature qui sépare l'homme des animaux et qui fait de l'homme un roi, « on voit, écrit Hamann (IV, 55), dans l'histoire du présent siècle plus d'un exemple d'une créature élevée non en degrés mais en nature au-dessus des animaux que l'on appelle couramment des sujets ; cette créature, qu'elle se tienne debout, qu'elle soit couchée ou assise ou qu'elle se promène, selon les différents climats, les langages ou les temps différents, elle s'appelle, en vertu de sa force positive ou plus librement agissante, un tyran ou un dieu terrestre ». Et, continuant de parodier les expressions de Herder et de les détourner de leur sens, il ajoute : « Le caractère de cet être privilégié est que toutes les facultés supérieures sont absolument déterminées par rapport aux facultés inférieures, que toute la psychologie en a été décemment, de la plus lamentable façon, renversée par la faute d'une poignée de philosophes français et de leurs frères allemands... et rien n'est plus facile que d'être ou de faire une pareille créature, mais qu'il est donc terriblement dur de pourvoir à son entretien et nourriture, surtout quand elle est de fraîche date et jeune à cueillir (*pflückjung*) ! » Ce langage qui pourrait être celui d'un révolutionnaire et qui, moyennant certaines retouches, serait salué d'applaudissements dans un meeting socialiste du Berlin d'aujourd'hui n'a de saveur que parce qu'il est au contraire le langage d'un fervent vieux-prussien, d'un fonctionnaire peu enthousiaste mais consciencieux et parce que l'indignation, la fureur de Berserker qui y bout est contenue, avec peine mais victorieusement, par des sentiments opposés et plus forts.

Gardons-nous en effet d'attribuer à ces mots une portée qu'ils n'ont pas, un sens moderne et qui serait anachronique.

L'origine toute personnelle et domestique de la querelle doit nous interdire toute généralisation qui en corromprait le caractère. Non seulement Hamann, au plus fort de son indignation, reste un fidèle sujet prussien ; j'hésiterais même à donner à ses paroles une interprétation qui en ferait une opposition de la vieille résidence contre la nouvelle, de Kœnigsberg contre Berlin, de l'ancien régime contre le nouveau [1]. On ne voit pas que Hamann ait jamais fait l'éloge du « bon vieux temps » ni du règne de Frédéric-Guillaume Ier. Il est vrai que de ce règne, Hamann n'en a pu connaître grand'chose, ayant à peine dix ans à la mort de ce monarque. Dans les lettres qu'il écrit pendant la guerre de Sept Ans et l'occupation de Kœnigsberg par les Russes, il ne fait pas preuve d'un sentiment national bien développé. Il reste comme étranger aux passions que la guerre agite et soulève de toutes parts. Elle tient infiniment plus de place dans la correspondance de Voltaire que dans celle de Hamann. Sa curiosité, presque illimitée en matière de vieux livres et de bizarreries littéraires, reste dans la pratique et conduite journalière de la vie, strictement limitée à ce qui le touche de près lui et les siens. Cette incuriosité égoïste n'est pas le fait d'un citoyen ni d'un sujet enthousiaste ; cette froideur peut même paraître peu philosophique, puisqu'enfin la partie qui se jouait alors n'était pas méprisable. S'il lui faut une excuse, on pourrait dire que ce n'était pas non plus le fait d'un badaud et que dans la curiosité de l'Europe, de tout le monde et même de Voltaire il y avait, avec une petite part de philosophie, une bonne part de badauderie. Mais cet homme qui pousse à un tel extrême la faculté de se désintéresser n'a pas besoin d'excuse. Il observe, en bon Prussien, la maxime déjà qui sera fameuse plus tard, aux époques troublées : « *Gehorsam ist des Bürgers erste Pflicht* », et en cela il se conforme au désir de ses souverains qui ont toujours exigé de leur peuple l'obéissance avant de leur demander l'amour et l'enthousiasme. L'obéissance et la confiance ! et c'est sur ce second point seulement que Hamann éprouve maintenant de la difficulté à faire son devoir de bon et loyal sujet. Et à qui en veut-il ? à ceux qui lui rendent son devoir pénible et, malgré lui, impossible.

1. Pourtant, la tentation est forte ; les arguments ne manqueraient pas à celui qui y céderait. On a vu l'attachement de Hamann à sa petite patrie, et comment il est en réaction contre le cosmopolitisme de sa première jeunesse. Il ne cachait pas, à l'occasion, son dégoût pour la Babylone de la Sprée. Et cela donne à penser qu'il conviendrait de distinguer dans ce qu'on appelle l'ancien régime prussien, antérieur aux réformes de 1808 et 1809, plusieurs époques et plusieurs régimes, et que Hamann, le provincial Hamann, pourrait bien être le représentant attardé d'un régime auquel celui de Frédéric II, acclamé par les beaux esprits de la capitale, a mis fin.

Le mécontentement de Hamann, apparaît ainsi avec précision, c'est-à-dire dans toute sa concentration égoïste. Il faut éliminer toute généralisation, renoncer à lui donner quelque extension que ce soit. On ne peut même pas dire, à ce moment, que Hamann s'insurge contre la Révolution par en haut ; il n'est pas allé jusque-là dans son analyse, et dans son intention il ne pouvait y avoir tant de clarté ni de décision. Il comprend vaguement qu'il assiste à une transformation de l'Etat ; l'Etat patriarcal prend peu à peu figure de Léviathan. Et il n'est pas sans savoir que les adversaires du christianisme sont responsables de ce changement, que l'Etat devient plus dur à mesure qu'il cesse d'être chrétien et qu'en se rapprochant du despotisme, il retourne au paganisme. Mais cela est plutôt senti que nettement conçu et exprimé. Son opposition ne cesse donc d'avoir quelque chose d'irraisonné, d'obscur, d'élémentaire. La grandeur du personnage n'est pas dans la netteté ni dans l'ampleur des vues, elle n'est pas dans la qualité supérieure de l'intelligence ; il faut la chercher tout entière dans l'intensité du sens, dans la sûreté, dans l'infaillibité, réelle ou prétendue, d'un sentiment obscur qui semble participer de l'instinct. Pareille chose est irréductible à l'intelligence, et c'est pourquoi, aux jugements de certains esprits, Hamann ne se distinguera jamais que par son entêtement. Et ce jugement n'est pas injuste ou immérité. Entêté, Hamann l'est comme celui qui ne veut rien entendre. C'est le seul moyen dont il dispose, — et l'expérience établit que c'est le plus sûr qu'il y ait — pour garantir un héritage de choses menues, précieuses et délicates contre ce qui vous apparaît comme les froides violences de la raison.

Cette opposition, Hamann tient tellement à la marquer qu'il

ne la juge pas assez développée dans les *Doutes et Aperçus*. Il fait suivre cet opuscule d'un autre, purement politique et personnel, qu'il adresse au Roi, *au Salomon de Prusse* et qu'il rédige, puisque le français est la langue officielle, et pour que le Roi ait plus de chances de le lire, en français (VIII, 191-199). On comprend, à ce coup, que Nicolaï ait refusé de l'éditer. Les expressions ne se sont pas adoucies en passant des *Doutes et Aperçus* dans le nouvel opuscule et d'allemand en français. Si, à certains moments, Hamann affecte la forme du placet, à d'autres il semble tout à fait oublier la loi du genre. Il essaie parfois de la flatterie, mais l'ironie ne tarde pas à percer. La flatterie d'ailleurs est aussitôt poussée à des excès sacrilèges, comme pour insinuer qu'on ne peut louer un roi infidèle qu'en outrageant la divinité. L'idée exprimée dans les *Doutes et Aperçus* reparaît, Frédéric « est ce que les Sages du Siècle appellent un *Etre suprême* de la terre ; le Mage du Nord l'adore avec une dévotion rivale de celle qui inspirait jadis les Mages d'Orient ». Il ne manque au nouveau culte que des temples et des autels. Mais le Roi est sage, il sait s'en passer, « il ne veut dans tous ses États qu'un raisonnable service ». Et voilà que l'adulation se donne franchement pour l'ironie qu'elle est. Ironie prophétique à laquelle succèdent la colère et l'éloquence de l'indignation sacrée. « Votre Siècle, Sire ! n'est qu'un jour d'angoisse et de répréhension et de blasphème » (VIII[1], 194). C'est le prophète maudissant le roi de Jérusalem. Et il précise ses griefs : « Les sujets vont s'abâtardir par l'insolence et la corruption de ces beaux-esprits qui surpassent en ingratitude le rebelle illustre Absalon » (VIII[1], 195). Il montre le Roi, « génie insatiable de la sueur et du sang des enfants de son royaume pour en engraisser des petits chiens auxquels un Siècle idoiâtre prodigue des mausolées (Hamann n'oublie pas le monument d'Algarotti) malgré le divin principe de l'épargne ». (VIII[1], 195). Mais le sujet loyal reparaît sous le prophète. Il souffrirait toutes les peines avant de révéler « les abominations établies dans le lieu saint de l'Etre suprême de la Prusse. Que la postérité qui les lit, n'y fasse attention ! » (VIII[1], 195). Le sujet loyal prie pour son prince, et voici la prière de Hamann (VIII[1], 196) : « Soyez donc, Sire, parfait, comme Votre Père

qui est aux cieux est parfait, et votre nom sera sanctifié au-dessus de tout nom. » Que Frédéric retourne au christianisme, que l'Etat redevienne chrétien, le prophète ni le sujet n'en demande davantage. Mais voici que l'homme de lettres intervient à son tour, et, après avoir promis que, retourné au christianisme, le Roi sera en effet le père « de vos peuples prussiennes » (*sic !*), il lui promet encore qu'il aura « la bonne fortune d'être la créature d'un historien original de sa nation et de Votre Siècle » (VIII[1], 197). Heureux jour où les hommes de lettres seront prisés à leur juste valeur, où « Herder sera Platon et le Président de votre Académie », où la Prusse produira ses Rabelais et ses Grécourt, c'est-à-dire où Hamann et son ami Scheffner — Rabelais et Grécourt — seront admirés et pourvus (VIII[1], 197). Hamann, pour célébrer ces temps bénis se rappelle que, Rabelais à ses heures, il est aussi prophète, et il se remet à démarquer la Bible. Il n'oublie pas ses griefs privés, et dans la péroraison reparaissent ses plaintes. Il se compare à Samson, brûle de se venger de ses ennemis « les Arithméticiens politiques qui m'ont déduit cinq écus par mois sans rime et sans raison » (VIII[1], 199), et, ajoute-t-il en reprenant pour finir le ton badin et plaisant de l'épître familière, « je suis trop convaincu que Votre Majesté aime l'une et l'autre ».

Telle est cette étrange production où toutes les Muses de Hamann ont collaboré. Elle commençait comme un placet : « Sire, je suis un pauvre diable, fou de ses bâtards », etc., et elle s'achève à peu près de même ; mais dans l'intervalle, Hamann a maudit, béni, il a été ironique, persifleur, indigné, mélancolique, prophétique, il a passé de la Lamentation au Psaume de reconnaissance. Il n'en fallait pas moins pour exprimer les sentiments que lui inspiraient le régime et la personne de Frédéric. Ne se sauvant qu'à peine du sacrilège, il semble qu'il ne puisse échapper au crime ou du moins au soupçon de lèse-majesté. Mais un loyal sujet n'imagine pas qu'il puisse se rendre coupable de lèse-majesté. Il est trop sûr de ses sentiments pour se méfier de ses expressions. Il ne songe pas à les mesurer. Et c'est ainsi que le langage le plus audacieux est celui du plus loyal et du plus fervent ; désolé, l'on peut employer ici déjà ces termes, du divorce

entre le trône et l'autel, Hamann attribue à ce fait, inouï jusqu'alors, tous les maux dont il souffre avec son pays, il ne sait pas de paroles trop fortes pour exhaler ses plaintes, ses gémissements et ses malédictions.

Pour qu'il fût nécessaire de donner ces explications et d'intercaler l'épître *au Salomon de Prusse* entre les deux parties des *Doutes et Aperçus*, il faut bien qu'il s'agisse d'autre chose dans ce dernier opuscule que de philologie, du langage et de son origine. Il est difficile de dire comment il s'y est pris, mais il est certain que Hamann a su mêler les deux questions de l'origine humaine du langage et de la divinité humaine de Frédéric II de telle manière qu'elles n'en paraissent faire qu'une. Sans doute, ce n'est pas ici un effet de l'art, et Hamann ne s'est pas autrement appliqué à obtenir ce curieux résultat. Il y a eu confusion, association, amalgame dans sa pensée et, de sa pensée, la confusion a directement passé dans l'œuvre. On pense bien que ce n'est pas la seule association qui s'établisse ainsi dans son esprit entre des idées d'ordres très différents. La loi de ces associations qui lui sont particulières, constituerait sa logique personnelle; on ne doute pas que les grandes lignes n'en apparaissent au cours de cette étude. Mais Hamann commence presque toujours par un effort sincère pour dominer sa pensée, la diriger, la canaliser, lui imposer une direction, un chemin, une allure. S'il succombe à cette pensée, s'il finit par en être dominé et s'y laisser entraîner, il faut qu'elle soit bien forte et qu'il soit bien faible devant elle.

Il en va de même ici. Il fait appel, pour mieux ordonner et brider ses idées, à Aristote. Et l'on n'a pas assez fait attention, quand on l'a mis au nombre des Platonisants allemands, que, dans cet opuscule du moins, il oppose Aristote à Platon et prend parti pour le grand Stagirite [1]. Il faut remarquer que sa psychologie est empiriste, et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle le soit, puisque sa théologie est luthérienne, et que dans la conception de l'âme humaine naturellement réceptive et passive, il y a accord entre cette psychologie et cette théologie. Il se méfie de la spontanéité humaine, base

1. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, III, 266-73.

de tout le raisonnement herdérien ; ou plutôt il ne la reconnaît pas, il ne l'admet pas. On prendra garde aussi de ne pas confondre cette opposition avec une autre, qui règne entre la liberté et le déterminisme ou plutôt, en termes de théologie, entre la liberté et la grâce. Il arrive à Hamann de plaider vigoureusement pour la liberté (IV, 41-3), contre la prédestination d'une part mais surtout contre le déterminisme historique, social ou physiologique de l'autre. Sans la liberté, pas de mérite, pas de distinction entre le bien et le mal ; mais surtout, sans la liberté, pas d'imitation « alors que l'homme est le plus grand pantomime parmi tous les animaux » et ne peut rien acquérir que par éducation, transmission, c'est-à-dire toujours imitation. Mais, on le voit, s'il lui faut la liberté, c'est pour établir d'autant plus solidement la passivité de l'âme humaine. L'homme n'a rien qu'il n'ait reçu. Il n'a rien qui ne soit un don. Il ne peut rien sans une intervention gracieuse de Dieu « le grand dispensateur universel, *der grosse Allgeber* » (IV, 41). La dignité de l'homme, ces caractères de juge (*richterlich*) et d'autorité (*obrigkeitlich*) qu'Aristote reconnaît à sa nature (μετεχειν κρισεως και αρχης) et qui font de lui, en l'élevant au-dessus des animaux, un animal politique selon le même auteur, Hamann n'y peut voir qu'un don gracieux et immédiat de ce grand dispensateur de tout (*unmittelbares Gnadengeschenk*).

Cela dit et ce principe dûment compris et appliqué, il ne voit pas qu'il y ait grand'chose à ajouter, et la question de savoir si le langage est d'origine humaine ou divine lui paraît bien oiseuse. Qu'est-ce d'ailleurs que cet homme dont on veut exalter la puissance en prétendant qu'il a trouvé le langage en lui par ses propres forces? Chacun de nous, depuis le prototype du Messie jusqu'au prophète de l'Anté-Christ n'a-t-il pas toujours son heure où il lui faut avouer avec David : « Je suis un ver de terre et non un homme? » (IV, 41). Voilà ce qu'enseigne la théologie. On va voir combien son enseignement s'accorde avec celui de la philosophie pour nous conseiller l'humilité : si cette grande vertu n'était chrétienne, elle serait encore de pure sagesse humaine. Que dit en effet la psychologie empiriste : « Il n'est rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les

sens » (IV, 44). Hamann développe à sa manière la fameuse maxime, et faisant appel à une image sensible qu'il emprunte aux fonctions de nutrition, il ajoute : « De même qu'il n'y a rien dans notre corps qui n'ait passé soit par notre estomac soit par celui de nos parents » (IV, 44). C'est ainsi que « les sens sont à l'intellect ce que l'estomac est aux vaisseaux qui abstraient les éléments plus ténus et supérieurs du sang sans la circulation et l'influence desquels l'estomac à son tour ne pourrait tenir son office » (IV, 43). Et, puisque notre économie interne dépend si étroitement de ce qui nous est extérieur, puisque ce qui nous entoure à tel point nous pénètre, il peut conclure que « les *Stamina* et *Menstrua* de notre raison sont proprement des révélations et des traditions » (IV, 44), traditions, puisque tout cela qui est antérieur à la raison et qui dirige l'usage de la raison nous est transmis et donné en don pur ; révélations, puisque, si nous nous souvenons des *Méditations Bibliques*, c'est Dieu qui se révèle dans cette nature dont nous subissons l'influence au point que nous en sommes tout modelés et pétris.

Hamann tient à être d'accord avec la psychologie empiriste de Hume[1]. Sans doute sa foi ne semble-t-elle pas lui permettre de penser que l'homme vient au monde comme une *tabula rasa* ou, à bibliquement parler, comme une outre vide. Mais, même en supposant qu'il en allât ainsi, il faudrait reconnaître que « ce dénuement (*Mangel*) ne le rendrait que mieux disposé à jouir de la nature par ses *expériences* et de la société de ses semblables par les *traditions* » (IV, 45). Et il maintient, au reste, que la raison, loin d'être primitive et antérieure à toute autre chose ou faculté, étant au contraire postérieure à la révélation et greffée sur des traditions, « notre raison à tout le moins tire son origine et résulte (*entspringt*) de ce double enseignement que composent d'une part les *révélations* des sens et de l'autre les *témoignages* humains » (IV, 45). Hamann peut s'entendre avec un philosophe empiriste de l'école de Locke. Du moins en est-il persuadé et tient-il à le montrer, en citant ses auteurs Il lui est

1. Dont il cite (IV, 45) les *Recherches sur l'entendement humain*, trad. de l'Anglais, Amsterdam, 1763.

impossible, en revanche, de s'accorder avec un philosophe de l'école plus ambitieuse qui parle d' « idées innées » et de l'activité spontanée de l'âme humaine dans la connaissance. Il ne concède à l'homme aucune initiative. Loin de donner l'impulsion, c'est toujours lui qui la reçoit. Et c'est ainsi que Hamann est en conflit surtout avec la tradition philosophique allemande depuis Leibniz, pour ne pas remonter au moyen âge, jusqu'à Kant et au delà.

Encore cherche-t-il à s'expliquer l'erreur où il voit ceux qu'il appelle par excellence les philosophes et qui croient à la spontanéité, à l'autonomie de la raison. Comment l'explique-t-il ? « Les philosophes ont séparé ce que la nature réunit, et inversement » (IV, 45). Voilà, dira-t-on, qu'il s'élève contre l'abus de l'analyse. Certes, c'est là en effet une des directions principales de sa pensée. Mais Herder partageait sa préférence pour la synthèse. Seulement, la synthèse de Herder dépassait, selon Hamann, les bornes de ce qui est permis ; il y avait là abus de la synthèse elle-même, une hérésie psychologique comparable à « celle des Ariens, Mahométans et Sociniens ». Il ne faut pas vouloir « tout expliquer par une seule faculté positive ou *Entéléchie* de l'âme » (IV, 45). Il y a là un unitarisme que repousse la foi trinitaire de Hamann, et il y a surtout, de sa part, un jeu de mots qui n'est pas innocent puisqu'il est fort capable de nous induire en erreur : il ne proteste ici, au fond, que contre les philosophes qui attribuent à l'âme, particulièrement à la raison, un pouvoir actif spontané.

Il ne lui déplaît pas pourtant de faire à la psychologie l'application du dogme trinitaire. Après ce que l'on a vu de son empirisme, il n'est pas à craindre que l'on prenne cette théorie qu'il esquisse pour une adhésion à quelque théorie néo-platonicienne. Il l'exprime en termes bibliques d'abord, puis par une comparaison sensible. Il y affirme une fois de plus sa foi à l'unité organique de l'individu, et, si on le rapproche de ce qui précède immédiatement, on verra, qu'il n'a voulu critiquer que l'abstraction arbitraire de quelque faculté privilégiée de l'âme que l'on isole et élève au-dessus des autres. Voici ce morceau assez curieux : c'est de lui surtout, je pense, que certains critiques se sont cru

autorisés à représenter Hamann, sensualiste et empiriste, comme un mystique selon la formule néo-platonicienne. « L'homme n'est donc pas seulement un *champ* vivant mais aussi le *fils du champ;* il n'est pas seulement champ et semence (selon le système des *matérialistes* et des *idéalistes*), mais aussi le roi du champ, maître de cultiver dans son champ le bon grain ou l'ivraie hostile; car qu'est-ce qu'un champ sans semence ou un prince sans terre ni revenu ? Ces trois choses en nous (champ — semence — maître ; terre — revenu — prince) n'en font qu'*une*, à savoir θεου γεωργιον (1 *Cor.*, 3, 9), de même que trois *silhouettes* au mur sont l'ombre naturelle d'un *seul corps* quand deux lumières sont placées derrière lui » (IV, 46-7)[1].

Hamann résume et conclut. Et que conclut-il ? Que l'homme *apprend*. Il apprend, il a appris, il continue d'apprendre tout ce qu'il sait, l'usage de ses membres et des organes des sens. S'il apprend, c'est donc qu'il le peut, qu'il le lui faut, et qu'il le veut bien. Et l'on pourrait conclure que tous les arts, y compris le langage, sont d'origine humaine. Oui certes, mais « bien que tout élève collabore, dans la mesure de son inclination, de ses aptitudes et des occasions qu'il rencontre, à son éducation, néanmoins, *le fait d'apprendre* au sens propre n'est pas plus une *invention* qu'une simple *réminiscence* » (IV, 47-8). Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'homme ne tire rien de son propre fonds, qu'il apprend parce qu'on lui enseigne, qu'on ne reconnaît à l'âme aucune activité, aucune initiative, aucune spontanéité ? La thèse de l'empirisme est appelée au secours de la piété, et l'homme abaissé, à la plus grande gloire de Dieu. Seul, Dieu agit, dans la nature et dans l'homme qui la prolonge. A l'homme, il ne reste que d'apprendre et d'imiter, et les vertus de celui qui apprend et imite sont la docilité, l'humilité, l'exactitude et la reconnaissance ou la piété. C'est là le chemin de la gloire humaine, c'est par là que l'homme parvient à la dignité, à

1. Comme pour ajouter la troisième ombre ou silhouette, il remarque en note que θεου γεωργιον s'entend de l'Eglise et que ce terme scolastique et technique d'Eglise n'est ni plus ni moins équivoque que ceux d'âme et de nature humaine le sont encore pour nous.

la juridiction et à l'autorité sur la nature ; c'est le seul chemin qui lui soit ouvert, et ce chemin passe sous le ciel chrétien. Au profit de cette théorie, les deux autres qu'on lui a opposées, l'ingénieuse et subtile imagination platonicienne de la réminiscence et l'autre, plus moderne et grossière de l'invention, sont écartées parce que l'une et l'autre, en le supposant capable de tirer quelque chose de son propre fonds, font trop d'honneur à l'homme et se méprennent sur sa nature et sa destinée. La substance de l'homme est proprement néant, ou, selon la philosophie empiriste, table rase ; c'est Dieu qui, par la triple révélation naturelle, historique et religieuse, remplit ce vide et couvre cette page blanche. — Contre Herder, initiateur d'une psychologie nouvelle et d'une méthode féconde, où Hamann d'ailleurs ne veut voir qu'un souvenir de Platon, contre cet humanisme où il ne veut voir qu'un paganisme, Hamann défend les droits méconnus de Dieu. Son apologétique se fonde à la fois sur Locke et sur Luther, sur Aristote et sur saint Paul.

On n'a pas craint de trop insister sur la position philosophique prise par Hamann en ce débat. Il y a là quelque chose d'autrement important que la question de l'origine du langage. Celle-ci ne sert que de prétexte. Nous avons, pour nous fixer sur ce point, sinon le témoignage exprès du moins la pratique de l'auteur. Les deux choses qu'il prend à cœur dans cet opuscule « philologique » sont le rapport de Dieu à l'homme et le rapport du sujet, et du fonctionnaire plus particulièrement, à l'Etat. Et si, comme on l'a montré, ce sont ses aventures personnelles qui l'engagent dans l'étude du second de ces problèmes, il est facile de voir que c'est sa psychologie qui lui fournit les termes et la solution du premier. Ajoutons que le mot de problème dans ces deux cas est une locution abusive, qu'il n'en a pas existé pour Hamann, et qu'il en tenait la solution avant d'en avoir posé les termes. C'est en lui-même qu'il faut chercher la raison de l'attitude qu'il a prise dans cette affaire. On conçoit l'homme d'après l'homme que l'on est. Quand un auteur, fût-il philosophe et familier de l'abstraction, parle de l'homme, on peut s'attendre à une confession. L'*homme* est synonyme de *je* et un doublet de *moi*. Et quand on disait que de ces deux notions d'orga-

nisme et de spontanéité dynamique nécessaires au renouvellement de la pensée et de la littérature allemandes, Hamann n'avait jamais eu que la première, on disait donc que cette spontanéité, ce vif sentiment de la nature et de la vie, la fraîcheur de la sensibilité, le ressort et l'élan poétique lui avaient fait défaut à lui-même. Il n'a pas mis dans sa conception de l'homme ce qu'il ne trouvait pas dans l'homme qu'il était. Son tempérament, quoique impétueux par moments, était en somme ingrat, comme il arrive à ceux qui ont eu peu de jeunesse. Il a eu par compensation une longue enfance prolongée sur toute sa vie, du moins quelques-unes de ces qualités proprement enfantines, de brusques mouvements de timidité, de candeur et de confiance qui paraissent à bon droit excessifs dans un homme mûr. Et tel il était dans son rapport à Dieu. C'est par sa piété particulière, à son tour déterminée par des expériences et par un caractère qui sont connus, que s'explique son attitude philosophique. Cette piété, loin d'être en élévation à Dieu, en méditation religieuse, en extase ou en prière même, est toute en humilité confiante et filiale. Dépasser la limite de ces sentiments et s'abandonner à Dieu en vue de la joie et de l'exaltation qu'on en pourrait ressentir, il eût vu sans doute dans ce mysticisme une outrecuidance, une présomption tout au moins qui l'eût rebuté autant que la volupté sacrilège qu'il y eût sûrement découverte. Sa piété est donc passion, mais elle est surtout passivité ; elle l'est sans aucune complaisance pour l'imagination ou les sens, sans aucun excès mystique. Il ne connaît pas plus l'ascension vers Dieu des Alexandrins et des Gnostiques que l'absorption, la liquéfaction en Dieu des quiétistes. Tout mysticisme de ce genre lui est étranger, surtout le mysticisme actif et ouranopète. Or, c'est dans ces mêmes limites, on l'a vu, que se tient sa psychologie, sa théorie de la connaissance, des rapports de Dieu à l'homme, tant directs et immédiats qu'indirects et médiatisés pour ainsi dire par la nature. Cette influence de toutes parts et cette impression de Dieu sur l'homme, elle est, selon Hamann, constante et générale. Du moins il ne s'est pas posé la question de savoir si elle se relâchait parfois et s'interrompait, si Dieu ne se retirait pas de quelques âmes. Il ne s'est posé ni la question de la défail-

lance du bon ni celle de la déchéance du mauvais. Mais, nous le savons maintenant, il ne s'est posé aucune question. Et s'il n'a pas essayé de résoudre celles-là qui s'imposent pourtant à qui suit sa pensée, on ne s'étonnera pas que, en dépit de l'intention qu'il semblait annoncer aux premières pages de son opuscule, Hamann en somme n'ait guère traité son sujet.[1]

Pour conclure, on dira que la psychologie empiriste chez le croyant qu'est Hamann n'a rien qui doive surprendre. Sans doute, il s'est fait une sorte de renversement des alliances dogmatiques et doctrinales et un changement de front pour ainsi dire de l'apologétique. Tandis que, en pays protestants surtout, elle s'appuyait volontiers jusqu'ici, tour à tour cartésienne, leibnizienne, kantienne ou hégelienne, sur des théories psychologiques ou métaphysiques que l'on peut ramener, de notre présent point de vue, à un apriorisme, à un innéisme quelconque, l'apologétique semble depuis quelque temps, pour défendre, contre les envahissements de l'idée de nécessité, son Dieu et la liberté, invoquer de préférence l'expérience, interne et externe, morale et matérielle ; elle se tourne vers l'empirisme et s'attache à la contingence que l'expérience semble pouvoir lui garantir. Hamann fut un des premiers qui exécuta ce changement de front, ou plutôt, puisqu'il n'y a pas chez lui ombre de machiavélisme, Hamann fut le premier peut-être à défendre la foi contre les spiritualistes et intellectualistes de toutes nuances par des arguments qu'il emprunte à ceux qui passent pour leurs adversaires, avec les armes de l'expérience contre celles de la raison. Y avait-il chez lui, à défaut d'une préméditation savante, une conviction profonde ? Il y avait,

1. Certes, à la suite de ses *Aperçus*, il a bien placé son *Doute*. Mais celui-ci n'a d'autre intérêt que la désignation de « platonicienne » qu'il donne à l'argumentation de Herder (IV, 50). Ce n'est pas un doute philosophique et fécond. Hamann s'en sert comme d'un détour qui lui permet de ne pas prendre Herder au sérieux. Il est permis de traiter Hamann comme il a traité Herder, si l'on a bien compris ce qu'il y a d'important dans les deux points qu'on a relevés. On voit pourquoi le raisonnement herdérien lui rappelle Platon, auteur de la théorie psychologique et métaphysique de la réminiscence et adversaire de l'empirisme.

semble-t-il, sa nature, une disposition psychologique qui lui inspirait des sympathies et des aversions et le poussait dans une certaine voie. Il vit ainsi le premier qu'aux libres penseurs, aux savants, aux philosophes qui se font appeler déistes, sans doute parce qu'ils diminuent en toutes choses la part de Dieu, il ne faut pas dire qu'ils sont « abjects » mais qu'ils sont « orgueilleux ». Et s'il a jamais philosophé lui-même, soyons sûrs que ce ne fut pas avec son cerveau seulement mais avec tout son individu, que le raisonnement n'y eut jamais qu'une part et que cette part ne fut jamais dominante.

CHAPITRE IV

NICOLAI ET EBERHARD

« SOLILOQUE D'UN AUTEUR »
« ÉPITRE A LA SORCIÈRE DE KADMONBOR »
ET « SUPPLÉMENT AUX MÉMOIRES SOCRATIQUES »

Hamann tenait fort à ce que ses manuscrits fussent publiés, ces deux derniers surtout qui ne devaient jamais l'être. Les années 1772 et 1773 sont pour lui très fécondes ; et cela s'explique par cette rage d'écrire et de publier qui le prit à ce moment et dont il reste plusieurs témoignages[1]. Il s'adresse à l'éditeur Hartung, puis à Nicolaï qui refusent. C'est à ce refus de Nicolaï que Hamann répond par le *Soliloque d'un auteur*. En mars 1773, sur la prière de Herder (V, 27), il renonce enfin à publier son double manuscrit franco-allemand.

Le *Soliloque*[2] est un exposé du fameux manuscrit. Ce n'est pas la première fois que Hamann s'érige en critique de son

1. Il n'en est peut-être pas de plus curieux que la lettre qu'il adresse le 13 octobre 1772 à *la Juste et parfaite Loge des Trois Couronnes* de Kœnigsberg pour la prier d' « assurer l'impression d'un petit manuscrit après l'avoir fait examiner par une commission » (*Gild.*, II, 81-3). Malgré l'ironie qu'il accumule lourdement sur lui-même, son œuvre, les maçons qu'il implore et mille autres sujets, il n'est pas douteux qu'il ne s'agit ici de faire imprimer les *Doutes et Aperçus* et son épître *Au Salomon de Prusse*. Il désigne en effet son manuscrit comme « un manuscrit franco-allemand que le père de l'esprit gaulois, j'entends Rabelais, aurait appelé le véritable Androgyne du Diable » (*Gild.*, II, 82).

2. « Imprimé aux Enfers de la propre main du Docteur Faust et sous son manteau » (IV, 96), par une allusion sans doute à la difficulté de trouver un éditeur ailleurs qu'aux Enfers.

propre ouvrage. Ce fut jadis pour répondre aux critiques d'autrui. C'est ici pour vanter un ouvrage qui n'a pas encore paru et pour induire Nicolaï à en entreprendre la publication. « Je suis, soit dit sans vaine gloire et pour vous servir, un Chinois » (IV, 77). C'est en ces mots que Hamann se présente sous le pseudonyme assez transparent du mandarin Mien Man Hoam[1]. Le mandarin a longtemps séjourné en Europe. Il est sur le point de rentrer à Pékin, mais, ne voulant pas paraître devant ses supérieurs sans quelque preuve de son zèle, il prie l'éditeur auquel il s'adresse d'imprimer certain manuscrit franco-allemand ; il le lui cédera moyennant 30 frédérics d'or. La partie allemande contient l'embryon d'une Encyclopédie. Ce mot l'entraîne à quelques plaisanteries sur les encyclopédistes français dont il compare les in-folios au festin de Trimalchion (IV, 85) ; il les traite de cyclopes et partant de borgnes (IV, 83). On connaît cette première partie des *Doutes et Aperçus ;* c'est celle où, de son aveu (IV, 88), il a puisé « aux sources les plus pures de la tradition, c'est-à-dire aux documents du disciple de Socrate qui mérita d'être le maître d'Alexandre le Grand ».

Il donne quelques définitions précieuses, — « les définitions étant à Pékin des lois qui appartiennent au monopole du monarque » (IV, 81), — de ce qu'il entend par les deux mots de critique et de politique dont il a fait les caractères spécifiques de l'humanité. « La critique est une aptitude, partie naturelle, partie acquise, à reconnaître et s'approprier le vrai et le faux, le bon et le mauvais, le beau et le laid, soit par connaissance et révélation intuitive, soit par approbation (*Beyfall*) du peuple et tradition, selon les proportions de notre sphère. La politique de son côté est une aptitude, partie héritée, partie acquise, à faire du vrai et du faux, du beau et du laid, du bien et du mal, par des miracles et des signes et d'après le mètre de notre goût critique, des forces ou positives ou négatives » (IV, 82). La critique est contemplation, spéculation ; la politique est action, exécution. Ce

1. Il tient son léger bagage d'érudition chinoise du *Museum Sinicum* que son compatriote S. T. Beyerus fit paraître à Pétersbourg en 1730 (IV, 77 et *passim*).

que la première a de particulier, aux yeux de Hamann, c'est que la révélation et la tradition y occupent une place plus considérable que dans les théories philosophiques communes ; de même que dans la seconde, les signes et les miracles. Ces termes religieux et chrétiens sont le seul apport dont il enrichisse et colore ici une distinction philosophique courante.

A-t-il ajouté ainsi beaucoup de clarté au sujet qu'il prétend avoir traité dans les *Aperçus?* C'est douteux. Mais il a révélé le penchant qu'il a à confondre malicieusement religion et philosophie au profit de celle-là. La première partie de son manuscrit est, en ce sens, comme l'œuf orphique, grosse de choses (IV, 85).

La différence qu'il a établie, avec Aristote, entre la voix et la parole, lui permet de montrer l'absurdité de la prétendue origine humaine du langage. Quant à la troisième partie du manuscrit, elle est encore supérieure aux deux autres, parce qu'elle est une apologie du vainqueur aux jeux pythiques, de Herder, « pleine d'onction et de feu, d'audace et de générosité, — comme d'ailleurs », dit-il à Nicolaï, « tous les chefs-d'œuvre que vous avez édités » (IV, 90).

Ce *Soliloque* commence donc comme une lettre, une lettre d'affaires. Mien Man Hoam écrit à un homme, à un éditeur *et occupatum et ad litteras scribendas, ut nosti, pigerrimum* (IV, 93, *Cic. Epist. ad Div.*, VIII), et il le prie de lui répondre à l'adresse du Mage du Nord, domicilié au Vieux-Fossé, n° 758, à Kœnigsberg en Prusse. Maintenant, il rentre en lui-même et s'adresse à son cher cœur, au φίλον ἦτορ des Grecs. C'est ici que commence le soliloque. Il suppose qu'il a reçu les frédérics d'or de son éditeur ; quel emploi va-t-il en faire ? Va-t-il acheter le champ du sang (*aceldama*) en Bourgogne, comme Voltaire, ou faire un pèlerinage au somptueux tombeau d'Algarotti ou faire chanter des messes à Rome pour l'âme du pauvre Winckelmann ? Ce dernier parti lui plairait assez, car « la Prusse pleure sur ses enfants et ne veut se laisser consoler, car ils sont morts » (*Jérémie*, XXXI, 15, 22), et il n'y a pas de femme de Thekoa pour Herder renié, fugitif (2, *Samuel*, 14), et si son étincelle s'éteint, il ne restera plus un nom ni rien au génie allemand. Il reconnaît

que son bonheur dépend du bien-être de sa patrie, lequel dépend à son tour de la volonté du plus grand des monarques (IV, 95). Et le *Soliloque* se termine, un peu comme l'Épître *Au Salomon de Prusse*, par une apologie enflammée, mais conditionnelle, et presque une apothéose de Frédéric II.

Tel est le *Soliloque* que Herder lut avec effroi et mécontentement (Hoffmann, *Herders Briefwechsel mit Nicolaï*, 93-5). Seule, l'allusion à la femme de Thekoa le touchait agréablement. Il y voyait une flatterie à l'adresse de Caroline Herder, sa femme. Mais le reste lui paraissait tout à fait fâcheux. Il supplie donc Hamann de le ménager, lui, sa situation, la crise qu'il traverse, la fonction qu'il revêt. Il a rêvé de Hamann et n'a pu s'empêcher de s'emporter contre son goût pour « les figures hétéroclites, anormales, allégoriques ». Ces figures, répond Hamann le 20 mars (V, 30), comme avec le ricanement du désespoir, sont devenues pour lui « un élément sans lequel il ne peut ni respirer ni penser ». Il lui promet, du moins, que les *Doutes et Aperçus* ne seront ni imprimés ni même communiqués aux Berlinois.

D'autre part, Nicolaï répond au *Soliloque* par une *Lettre de M. Caelius Serotinus au Chinois Mien Man Hoam*, qu'il fait tirer à 24 exemplaires et distribue à ses amis[1]. Dans cette réponse (*Gild.*, II, 111-114), Nicolaï se pique d'imiter le style de Hamann, et, contrairement à ce qu'en pense Gildemeister, il faut avouer qu'il se tire à son honneur de ce pastiche. Il reproduit le caractère principal de ce style, l'allusion constante. Il use et abuse du procédé tout comme Hamann lui-même. Il fait allusion aux ouvrages antérieurs de Hamann, il cite force vers latins, il indique les choses par un renvoi au livre et à la page où il en est question. Quant à la requête de Hamann, il répond, cavalièrement, non en éditeur, mais en auteur. Au lieu de 30 frédérics d'or, il offre un exemplaire de son *Sebaldus Nothanker*, se comparant à Auguste qui donnait à un poète, en échange d'un poème et

1. Le commentaire en est fourni par la lettre de Nicolaï à Herder du 18 mars. *Hoffmann, op. cit.*, p. 95-99. Hamann rend compte de cette brochure dans la *Gazette de Kœnigsberg* du 11 mars 1773.

au lieu d'une récompense en numéraire, des vers de sa façon.

Hamann ne semble pas avoir conçu une haute opinion de *Sebaldus Nothanker* (V, 42-3, et V, 34-6). Mais il voulut répondre à l'épître de Nicolaï.

Dans son Épître *à la Sorcière de Kadmonbor* (IV, 169-179), il ne prend aucun nouveau pseudonyme. Il ne signe pas. Mais suivant sa coutume, il écrit à un inconnu qui a eu connaissance et des *Doutes et Aperçus* et du *Soliloque* et de la réponse de Nicolaï et du *Sebaldus Nothanker*[1]. Cet opuscule se recommande par une belle richesse d'imagination grotesque et fantastique dans le goût déjà de Hoffmann. C'est ainsi que Hamann imagine (IV, 176, note), le *Candidat* Conrad Photorinus dont il promet d'écrire quelque jour les « Vie et Opinions » ; c'est ainsi que (IV, 178-9) son opuscule s'interrompt brusquement, quitte le ton de la lettre pour se terminer par une malédiction de la Sorcière subitement transformée en Furie Alecto. Il n'y a pas lieu d'analyser cette étrange rhapsodie. Un seul passage mérite d'être retenu, celui où Hamann déchire pour un instant le voile, parle en son nom et fait cette déclaration (IV, 176) : « En effet, Madame, je cherche, tel un nouveau Néhémie, à contribuer à l'édification de la Jérusalem nouvelle, et je vis dans l'espoir de conquérir plus d'âmes des deux sexes par la manne cachée en mon petit livre que toute la légion des St. et des S. D. [chiffres de critiques] avec leur grosse et petite artillerie. »

Arrivé en ce point, il faut se rappeler que cette étrange querelle fut suscitée par la question de l'origine du langage. D'article en opuscule et d'opuscule en opuscule, Hamann a été amené à écrire les *Doutes et Aperçus* où déjà la question du langage et de son origine passe au second plan. Pour faire

1. Pour s'expliquer comment le *Soliloque* rentrait dans le genre épistolaire, Nicolaï avait supposé que Mien Man Hoam s'adressait à sa chère moitié. Hamann reprend cette imagination à son compte ; il donne à cette chère moitié le nom de Sorcière de Kadmonbor qu'il a peut-être trouvé dans l'*Histoire de Jean Fauste* imprimée à Rouen en 1662 et qu'il cite (IV, 174). Il lui fait tenir cette épître par l'ombre de Sebaldus Nothanker lui-même.

imprimer cet opuscule, il est entré en rapports avec Nicolaï, ce qui nous vaut deux nouveaux opuscules, le *Soliloque* et l'épître *à la Sorcière*. Une polémique se greffe sur une autre, une querelle nouvelle surgit d'une ancienne. Disons mieux : la pensée bouillonnante de Hamann s'engage d'abord dans un canal qui bientôt ne lui suffit plus; elle en essaie d'autres alors, ou plutôt elle s'engage dans le premier qui semble promettre une issue; se ramifiant ainsi, elle se perdrait bientôt si son caractère n'était pas précisément de se ramifier à l'infini, de rester une, si diversifiée qu'on se la figure et multiple, incohérente à force de richesse, si harmonieuse qu'on puisse bien l'imaginer. Ce double caractère d'unité et d'abondance, elle le tient de la personne même de Hamann. Et c'est toujours là qu'elle fait retour, pour s'y rajeunir et y puiser une nouvelle force. C'est à lui, à ses démêlés avec Herder, puis avec l'administration et le régime frédéricien, puis avec Nicolaï qu'il a fallu revenir à tout instant pour jeter quelque clarté sur ce foisonnement subit d'œuvres hétéroclites.

Suivant la même méthode, il faut maintenant remonter de quelques années en arrière pour aborder l'étude du *Supplément aux Mémoires socratiques*.

C'est aux pasteurs protestants libéraux et partisans de l'*Aufklärung*, c'est à ces alliés du régime frédéricien que s'attaque Hamann. Il a contre eux plus de rancune encore que pour les philosophes, quoique le premier qu'il attaque soit de ses amis. Ce même J.-A. Eberhard, pasteur à Charlottenburg, qu'il traitait de « très digne ami » (V, 19), avait fait paraître en 1772 une *Nouvelle Apologie de Socrate, ou examen de la doctrine concernant le salut des païens*. Ce point de doctrine avait acquis un intérêt d'actualité à la suite de la condamnation prononcée par la Sorbonne contre le *Bélisaire* de Marmontel. Les théologiens de Hollande s'étaient émus et avaient débattu le pour et le contre. Il appartenait à l'ami et au protégé de Lessing de prendre parti dans cette querelle, et l'on pense bien que si Eberhard intervint, ce fut pour soutenir la thèse de la plus large tolérance. Mais il peut paraître même à un laïc, à un profane et à un mécréant, qu'Eberhard passait la mesure et que son livre attaquait, outre l'intolérance,

l'orthodoxie. Il ne visait à rien moins qu'à cantonner la religion dans les limites du bon sens et à déclarer la morale indépendante de la religion. Singulier point de vue pour qu'un pasteur s'y plaçât, pour que, s'y étant placé, il restât pasteur!

Le titre même devait frapper Hamann. N'avait-il pas lui-même écrit des *Mémoires socratiques ?* Dès les premières pages du *Supplément aux Mémoires socratiques*[1], Hamann, sous le pseudonyme d'un « ecclésiastique de Souabe », repousse l'idée d'une comparaison entre son œuvre et celle d'Eberhard. L'auteur des *Mémoires* et celui de la *Nouvelle Apologie* diffèrent autant que cette *Nouvelle Apologie* diffère de Xénophon et de Platon. Après cette protestation, l' « ecclésiastique » présente « un jeune virtuose, son voisin » qui s'est pris d'enthousiasme pour le livre d'Eberhard. Ce jeune virtuose remarque que, si la grandeur, l'innocence et la sainteté de Socrate lui est apparue dans l'apologie de ses deux disciples, dans celle d'Eberhard, au contraire, le plus pieux des sages de la Grèce lui a paru suspect, comme un prosélyte de nos modernes moralistes et beaux esprits (IV, 102). Au cours et à propos de sa conversation avec son jeune voisin, l'ecclésiastique de Souabe trouve l'occasion de railler ce fameux *Bélisaire*, « fable d'un comique larmoyant dont les vues sophistiques et encyclopédiques, les sentiments moraux et les jugements sur le christianisme ne méritent qu'un sourire de pitié pour leur orgueilleuse pauvreté » (IV, 105). Tout au long de cet opuscule, Hamann exprimera son mépris pour le sentimentalisme qui commence à régner sur le plus sceptique des siècles. Mais surtout, il s'en prend à « cette héroïque vertu à la mode », la tolérance. L'époque, observe-t-il avec finesse, « n'étant plus aux grands mouvements de la passion, il ne semble pas que cette vertu ait grand besoin d'être recommandée et prêchée », « notre flegme raffiné rend cette prédication inutile ». La tolérance n'y est d'un grand avantage que « pour ceux qui ont tort sans le savoir ou sans vouloir le savoir » (IV, 104). Ce qu'il faut voir, c'est que « sous

1. *Beylage zun Denkwürdigkeiten des seligen Sokrates, Von einem Geistlichen in Schwaben* (IV, 97-114).

l'égide de la tolérance nos philosophes et théologiens travaillent à une réforme du luthéranisme démodé » (IV, 105). Ils vont changer des noms barbares, équivoques et mal sonnants : on ne dira plus église, on dira tour ou loge (IV, 106). Le nom de prêtre disparaîtra, car il rappelle les sacrifices sanglants.

Ce persiflage du modernisme d'alors est assez habile, et il faut avouer que Hamann sait faire rire aux dépens de ses adversaires. Est-ce parce qu'on ne conçoit pas plus aujourd'hui qu'il ne faisait de son temps qu'un prêtre se puisse mettre à la tête d'un mouvement de réforme, est-ce par le sentiment que l'on a de la vanité de ces réformes religieuses qui ne touchent pas et ne changent rien au fond des choses? Ici, du reste, plus que partout ailleurs, la phrase de Hamann est traînante, et son ironie, pour être de trop longue main préparée, prévue, attendue, paraît froide. Sa désinvolture n'est ni très légère ni très leste. Le ton des revues anglaises tel que Samuel Johnson l'avait donné, s'ajoute à l'influence de la phrase latine pour alourdir celle de Hamann.

Shaftesbury[1] ne voulait pas que le prédicateur se laissât séduire par la beauté des Muses profanes ; Hamann à son tour déplore qu'ils suivent, en lui sacrifiant leur vie, le vain fantôme de la raison et de la vertu. Il espère que plus d'un pieux Socrate lisant la *Nouvelle Apologie* « haussera les épaules devant la vanité de la raison dogmatique et polémique et son sentimentalisme moral » (IV, 109). Et après avoir montré que la tolérance fait souvent défaut à ses hérauts, il énumère les « grotesques » principes d'Eberhard « par lesquels l'homme croit pouvoir, en faisant de ses pieds bon usage, sauter jusque dans le ciel » (IV, 110). Au nombre de ces principes, il met cette idée que « tout le bonheur d'une âme humaine dépend de l'expansion absolument libre de son activité », — « gigantesque façon de révoquer en doute le système d'Athanase et la doctrine de la réconciliation par un médiateur ; ce triste bavardage sur la grâce, le péché originel et autres termes techniques faits

1. Dont il attribue par gaminerie, le *Soliloque ou conseil à un auteur* à Zinzendorf.

pour confondre les gens ignorants et frivoles ; ces théories excellentes mais malheureusement romanesques (*romantisch*) sur les lois et les peines et mille autres choses qu'il ne veut pas énumérer » (IV, 110).

On voit sur quoi porte la critique de Hamann. Eberhard veut accommoder la religion chrétienne et luthérienne au goût du jour, parce qu'il croit au progrès de la raison ou plutôt parce qu'il est pénétré de cette idée que la raison est une découverte moderne et que son avènement tout récent est définitif. Hamann, persuadé de longue date du caractère tout fortuit, tout contingent de cette raison dont le siècle vante la valeur absolue et universelle, lui oppose l'unité de la foi, de la révélation, des dogmes adoptés par l'Eglise et par elle conservés. A cette apologétique esquissée seulement et, moins encore, simplement sous-entendue, il ne manque, pour paraître acceptable aujourd'hui, que d'admettre la longue évolution et pénible gestation des dogmes reconnus par l'Eglise. Hamann, avec son sens de l'organique, voyait très bien que ces dogmes font corps et c'est pourquoi tout effort pour en désagréger l'ensemble, pour y faire un choix, garder les uns et rejeter les autres, lui était en horreur. Mais le sens, complémentaire du premier, du mouvement, de la vie, de la transformation des choses lui manquait, — et c'est pourquoi son orthodoxie manque de souplesse. Elle est d'une rigidité qui ne va pas sans danger, puisqu'elle lui rend toute adaptation impossible. Sa rigidité même fait sa fragilité. Fragilité d'ailleurs dont Hamann ne pouvait se rendre compte, qui n'apparaît qu'à la contradiction, à la rencontre des autres hommes et de leurs opinions, à la publicité La pensée hamanienne n'a jamais pu faire un tout conséquent, harmonieux et solide que chez Hamann, retranchée sur elle-même et se refusant à tout examen. Elle n'a jamais été de force à affronter la critique. C'est à la fois sa faiblesse à l'égard du monde et sa force intrinsèque, inexprimée et subjective. Il y a d'ailleurs une certaine logique dans l'attitude de Hamann comme dans celle de toute orthodoxie intransigeante. Une évolution admise à l'origine de l'Eglise semble devoir se prolonger, se perpétuer tout au long de son histoire, les variations supposées à ses débuts et dans son cours

autorisent chacun à en introduire de nouvelles. La fiction de l'immutabilité est peut-être ainsi nécessaire à l'évolution même des dogmes ; ils n'évolueraient plus du jour où les fidèles auraient conscience de leur évolution. Cela revient à dire que les changements n'en peuvent être qu'imperceptibles et inconscients.

Jusqu'ici Hamann a traité Eberhard en prêtre éclairé, en pasteur libéral. Il va le traiter maintenant en philosophe, en libre penseur (*Freidenker*) et s'en prendre du même coup aux libres penseurs de son époque (IV, 111-112). Il les compare au peuple juif et aux Athéniens du temps de Socrate. Ils ont tous ce caractère commun « qu'ils n'ont nul goût pour les mystères de l'Ecriture ni pour la puissance de Dieu, qu'ils sont des hypocrites et zélotes de la morale » (IV, 111). Et à son tour il imagine une apologie ironique de ces libres penseurs qui en ont plus grand besoin que ni Socrate ni l'Eglise. « Ne sont-ils pas les Apôtres du Christ ? n'ont-ils pas prophétisé en son nom, etc... ne sont-ils pas des écrivains de premier ordre ? Ne sont-ils pas enfin les prêtres de l'honnêteté et de la vertu (*Rechtschaffenheit*) ? » Il revient dans son *Post-Scriptum* (*Nacherinnerung*, IV, 113-114) sur cette distinction que l'on veut faire entre la vertu, la morale d'une part et la religion de l'autre. L'effort des libres penseurs était de dissocier ces deux idées et d'établir que les deux choses ne vont pas toujours de pair. Cet effort vers l'émancipation de la morale, vers une morale indépendante, comme on dira plus tard, Hamann le juge dangereux. Pour s'opposer à cette tentative, dangereuse en effet pour la religion, il observe d'abord que « par la faute des hâbleurs (*Grosssprecher*) de la raison et de la vertu, les mots de raison et de vertu menacent de tomber dans l'équivoque, la suspicion et le ridicule » (IV, 113). Puis, déclinant de s'engager dans une discussion quelconque, il se contente de citer ces vers de Young dans le *Triomphe du Chrétien* qui expriment en effet à la fois sa pensée et l'indignation de son âme :

> « Talk they of morals ? O Thou Bleeding Love,
> The grand morality is love of Thee »

et qui sont ici d'autant mieux à leur place que Young reprend

le dicton courant « sage comme Socrate » pour déclarer que

> « As wise as Socrates » might justly stand
> The definition of a modern Fool ».

Il est bien certain que la discussion n'est pas épuisée par ces quelques sentences, si assuré qu'en soit le ton. Elle n'est qu'annoncée. Celle que Hamann pourrait engager à ce sujet avec Eberhard, Mendelssohn ou son compatriote Kant serait longue. On ne sait trop comment il s'en tirerait. Il ne semble pas que la dialectique fût son fait ni même qu'elle fût compatible avec la tendance constante de son esprit à l'involution des idées, à la confusion des notions entre elles, des sentiments entre eux et de ceux-ci avec celles-là. Hamann a toujours répondu aux critiques que l'on faisait de ses opuscules, si bien que la moitié au moins de son œuvre a été écrite pour défendre l'autre moitié. Mais on a déjà pu voir et l'on verra de mieux en mieux que, dans ces répliques, l'argumentation ne joue jamais le rôle principal. Plutôt que de raisonner, il préfère relever des détails, user d'ironie, d'indignation, charger enfin son style de toutes les couleurs du sentiment. Il se méfie trop du raisonnement pour en faire usage lui-même ; à moins que sa méfiance n'ait son origine dans son impuissance. A une chaîne de déductions, il préférera toujours une citation, même quand elle viendra moins bien que celle de Young à la fin de cet opuscule.

S'il fait la guerre en franc-tireur pour ainsi dire et d'une manière assez irrégulière et fantaisiste, du moins sait-il à qui il la fait. On a énuméré ses adversaires. Après s'être adressé, en intention tout au moins, au Roi, après avoir réuni les libres penseurs et les pasteurs libéraux en une même condamnation, il va s'attaquer aux administrateurs fripons qui lui font subir des réductions de traitement. Mais l'*Apologie de la lettre H*, malgré ce que le titre promet de purement orthographique, se rattache d'assez près à la polémique contre les libres penseurs et les théologiens rationalistes, pour que ce soit ici le lieu d'en parler.

CHAPITRE V

ORTHOGRAPHE ET ORTHODOXIE. — C.-T. DAMM « *APOLOGIE POUR LA LETTRE H* »

En 1773 avaient paru à Berlin les *Betrachtungen über die Religion* de C.-T. D (amm), en deux fois, chaque fois en deux parties[1]. Hamann ne se bornait pas à lire les vieux auteurs et à acquérir cette connaissance intime d'Horace qu'il se vantait de connaître mieux que personne à Kœnigsberg (V, 37). Il lisait avec avidité les livres qui sortaient de la presse. Ses polémiques ne sont jamais dirigées que contre des publications récentes. On peut admettre qu'il écrivait à peine il avait achevé de lire, peut-être même avant ; on s'explique ainsi les allusions précises qu'il fait aux textes, les caricatures aussi qu'il en fait. Sa glose est écrite comme en marge du livre. Ce sont des *marginalia* polémiques.

L'homme auquel il s'en prend cette fois n'est pas de la génération d'Eberhard. Ce n'est pas un prédicateur disert. Son style n'a pas le trait, l'élégance, le piquant que met dans le sien l'ami de Lessing. Comme il le raconte lui-même (*Betrachtungen*, etc., II, 218), né vers 1680 il a été élevé dans l'ortho-

1. Sur Christian-Tobias Damm, recteur du Köllnisches Gymnasium de Berlin et ami du marquis d'Argens, on peut voir ce que dit Ullrich dans son livre sur l'*Etat de la Religion dans les Etats Prussiens depuis le règne de Frédéric le Grand* (Leipzig, 1778 ; I, 227-243). Sa réduction du Christianisme à la religion naturelle y est exposée en 40 paragraphes, avec impartialité et non sans une certaine sympathie. L'auteur assure que Damm avait beaucoup de succès et que bien des Berlinois ne juraient que par lui. « Il a fait époque à Berlin, en matières religieuses » (*loc. cit.*, 219).

doxie et y a vécu jusqu'au jour où il eut « le bonheur de lire avec soin les œuvres latines et allemandes de l'immortel Wolf, de Bilfinger, de Kauz et autres hommes de bon renom ». C'est là qu'il apprit ce que c'est que penser, avoir des notions, associer des idées. C'est là aussi que l'orthodoxie lui apparut sous un jour fâcheux[1]. Ne voulant se rendre qu'à l'évidence, il était fatal que Damm fût bientôt mécontent de l'orthodoxie. Mais comme il croyait à une théologie naturelle, il pensa qu'il suffirait d'expurger la croyance, d'en retrancher ce qu'elle avait d'inacceptable pour la raison. Il n'en voulait retenir que ce qui se pouvait justifier par quelque raison suffisante. Il était à la fois plus explicite et moins radical qu'Eberhard. Avant Bahrdt, il avait donné des Évangiles une traduction de sa façon où, à la division traditionnelle en chapitres et versets, il avait substitué une division en paragraphes et en remarques. Il avait refait les Évangiles suivant la minutieuse méthode de Wolf. Ce n'était pas la seule originalité de cet original et ingénieux vieillard. Il poursuivait impitoyablement toute trace d'irrationnelle tradition. Le maître d'école faisait la leçon à l'humanité, à Dieu et à l'orthographe. En exemple de la force de l'habitude, explication selon lui suffisante des surchages irrationnelles de l'orthodoxie, il citait les surcharges irrationnelles de l'orthographe. C'est ainsi que, sous le titre de *quelques idées accessoires applicables au sujet principal*, il introduisait dans ses *Observations* (*Betrachtungen*, II, 232) un chapitre sur la lettre H placée arbitrairement entre deux syllabes ou à la suite d'une consonne. Il faisait l'historique de cette coutume orthographique grossière, barbare, déshonorante pour l'Allemagne ; il l'imputait aux chancelleries, pensant par là en rendre apparent le caractère fortuit et contingent, tandis que par sa propre pratique, en supprimant cette consonne parasite, il essayait

1. Damm est donc un Wolfien convaincu. Il a quelque chose de la lourdeur, de la fastidieuse précision de son maître. Et ses livres semblent peu faits pour séduire la génération de Frédéric II, gens du monde plutôt que d'école, habitués à un style plus alerte, à une méthode plus expéditive, dégoûtés des lenteurs et précautions scolastiques. Les Berlinois qui ne juraient que par Damm ne devaient guère se recruter que parmi les bons bourgeois de son quartier.

de donner un salutaire exemple de courage et de raison. C'est ainsi que Damm combattait les préjugés et les antiques coutumes.

Par ce côté à la fois pédantesque et humoristique de son esprit, Damm rappelle en somme Hamann lui-même. Elever une chicane à la hauteur d'un symbole et conclure de l'orthographe à l'orthodoxie, c'est une idée qui devait plaire singulièrement à Hamann et qu'on peut penser qu'il aurait eue si Damm ne la lui avait suggérée. Il lui reste à tout le moins le mérite d'avoir insisté convenablement sur cette humoristique disproportion entre l'occasion de la polémique et sa portée, d'en avoir su tirer parti et d'avoir donné à son opuscule orthodoxe et conservateur le titre précisément d'*Apologie de la lettre H* (IV, 115-47).

Pour répondre à cet extraordinaire professeur de religion, Hamann se compose un caractère. Ou plutôt il emprunte celui d'un personnage, d'un « type » kœnigsbergeois, de Heinrich Schmidt, maître d'école domicilié dans la Weissgerberstrasse. Il le fait avec bonheur. L'ancien pédagogue trace un portrait sympathique de l'humble vie, des travaux et des jours du maître d'école. « Je suis un maître d'école assez âgé, mais je ne suis ni disgracieux ni cassé... Mon seul souci a toujours été d'enseigner une orthographe décente à mes élèves dont le nombre se monte à 120 à présent ; aidé par ma chère moitié et par ma fille aînée dans une tâche qui me fait suer sang et eau, je mange avec joie le sel et le pain et je bois, mon travail achevé, ma cannette de bière de bien bon cœur » (IV, 119). Ce brave maître d'école après s'être ainsi présenté, prend congé du lecteur en l'avertissant que ses trois classes l'attendent et autre chose aussi de très humain. Son nom sera bientôt effacé du Livre de la Vie. « Chaque soir j'attends en fumant ma pipe et en dégustant ma cannette de bière, le sommeil et le frère du sommeil. Quant à ma veuve et à mes enfants, Dieu le père en prendra soin » (IV, 137-8). Que l'inoffensive et persécutée lettre H, l'initiale de son nom de baptême, Heinrich, prenne elle-même sa défense ; c'est la transition à la *Nouvelle Apologie de la lettre H par elle-même*. — C'est là une des belles imaginations de Hamann, et peut-être la plus heureuse de toutes.

Le vieux maître d'école s'indigne contre une nouveauté qui réduirait le mérite et qui, acceptée et admise, anéantirait le fruit de tant de patients labeurs. De son adversaire dont il ne connaît que les initiales, il se fait, d'après les expressions de son livre, une image que quelques mots ajoutés ou supprimés rendent peu flatteuse [1]. Ce professeur extraordinaire de religion ne lui est-il pas suspect à bon droit quand il admet par exemple que l'âme est une qualité du corps très artistement et sagement constitué ? C'est là parler selon le goût d'un siècle éclairé plutôt que selon la foi. Mais Heinrich Schmidt en vient bientôt à l'objet principal de son opuscule. Il se demande, selon la propre méthode de son adversaire, quelle peut être la raison suffisante de la proscription de la lettre H [2].

Et bientôt, le débat s'élève et s'élargit. Le principe de la prononciation, unique arbitre de l'orthographe, est mis en rapport avec la domination unique, exclusive et absolue que, sous prétexte de liberté, la raison humaine s'arroge sur la religion (IV, 124). Le résultat de l'un et de l'autre principe serait une division à l'infini, une confusion babylonienne des langues et des croyances. Et l'on voit à ce danger quel est le grand mérite de l'orthodoxie et de l'orthographe : peu importe qu'elles soient ou ne soient pas rationnelles, elles établissent et maintiennent l'harmonie, l'unité, la paix. Sans

1. Le soin que Damm a mis à l'étude de Wolf est, par l'adjonction d'un adjectif, qualifié de mécanique. S'il a prêché, selon son aveu, quelques centaines de fois, c'est donc contre ses conscience et convictions. — Il faut sans doute pardonner ces petites perfidies en raison de l'indignation du bonhomme. Il n'aura pas voulu tromper, il se sera trompé.

2. Voici la première réponse qu'il imagine : la lettre H doit être omise à la fin et au milieu des syllabes parce qu'on ne la prononce pas (IV, 122). C'est là une raison que Damm n'a pas donnée mais qu'il aurait pu donner. Aussi bien, il serait injuste de faire soutenir à Damm cette opinion que « d'après un principe de notre orthographe et l'universelle raison humaine, une lettre qui n'est pas prononcée ne doit pas s'écrire et que par conséquent la prononciation doit être l'arbitre suprême et unique de l'orthographe allemande ». D'après ce principe, en effet, il faudrait renoncer aux consonnes doubles et l'on ne voit pas que Damm y ait renoncé. C'est que pareil principe est d'une application impossible.

doute, l'orthographe historique est une difficulté pour les enfants qui apprennent à lire. Et sans doute aussi les enfants reçoivent de ce premier enseignement le germe et l'empreinte de la foi aveugle ; l'esprit d'examen est chez eux étouffé (IV, 129). Sans doute aussi ce luxe de lettres inutiles est-il un dangereux exemple qui fera accepter aux enfants le luxe des modes. C'est à plaisir que Hamann mêle ainsi le plaisant au sévère et pousse à un extrême ridicule les inconvénients de l'orthographe établie [1].

Après ces belles déductions où il a prêté la parole à son adversaire, Hamann conclut rapidement, refusant de discuter davantage avec un homme qui ne veut pas reconnaître « qu'une saine et pratique et universelle langue humaine et raison humaine et religion humaine, privée de tout élément ou principe arbitraire, est aussi peu imaginable que le four de glace dont il parle » (IV, 130-1). On ne saurait mieux résumer. En imaginant une « langue humaine universelle », Hamann a dépassé son sujet et anticipé sur son temps : il a fait d'avance la critique des pasigraphies, des volapük et des espéranto. Il est vrai que l'idée en est intimement liée aux autres suggestions du rationalisme, comme la religion rationelle ; il est vrai que Leibniz en avait rêvé. Il reste que Hamann a saisi ce rapport et que non seulement il a réuni en un corps différentes doctrines rationalistes, mais encore qu'il en a fait la critique la plus expéditive et la plus frappante en insistant sur l'élément irrationnel et alogique inséparable de toute entreprise et institution humaine. On essaiera après lui de préciser, de dire quel est cet élément, de lui donner son vrai nom. Tour à tour, la tradition, la volonté, l'inconscient serviront à le désigner. Il apparaîtra ainsi toujours comme une nécessité réelle, plus exigente et plus puissante que la nécessité logique. Et ce nom d'*arbitraire* (*Willkür*) que lui donne ici Hamann finira par ne plus

1. Et il poursuit dans cette veine. Une nouvelle édition des *Observations* de Damm d'où toute lettre inutile aurait disparu n'en rendrait que de plus grands services. Toutes les divisions et tous les schismes disparaîtraient comme par enchantement, toute l'Allemagne louerait d'une voix et reconnaîtrait le signe infaillible de la saine raison universelle et pratique et saluerait son prophète (IV, 130).

lui convenir ; on l'attribuera de préférence à l'élément contraire, conçu comme ce qu'il y a de personnel, de conscient et de rationnel dans l'activité humaine. Ce sera alors la victoire de la thèse hamanienne. L'usage même qu'il fait de ce mot et le sens qu'il lui donne nous montre Hamann placé à un point de vue plus proche encore de celui de ses adversaires contemporains que de celui de ses lointains et futurs continuateurs. Encore s'explique-t-il par la religion de Hamann qui lui enseigne un monde non pas il est vrai soumis à la nécessité logique, au déterminisme des lois mais bien docile à la volonté créatrice, personnelle et arbitraire de Dieu. Tel qu'il est, le monde est voulu de Dieu, il est l'expression de la volonté de Dieu. Cette volonté divine est respectable et adorable dans une lettre parasite, dans les fantaisies et irrégularités de l'orthographe comme dans Béhémoth et Léviathan.

On voit pourquoi Hamann a supposé cette première réponse rationaliste et utilitaire à la question posée par Damm. C'était pour se permettre cette instructive dissertation ou digression sur l'élément humainement irrationnel du monde, pour amener la réponse qu'il a donnée ici.

Il examine maintenant la réponse que Damm a faite à la question que Damm a posée (IV, 131). Damm attribuait l'introduction de l'H aux chancelleries impériales. Ici Hamann songe à lui-même. N'a-t-il pas travaillé un mois à la chancellerie municipale de Kœnigsberg, puis six mois à la chancellerie de la Chambre des Domaines, et sans gages ? Or, il peut attester et dire à leur honneur que les chancelleries restent fidèles à l'orthographe coutumière et n'ont pas cessé d'écrire la lettre H où Damm la voudrait supprimer.

Hamann passe à une question qu'il n'a pas trouvée dans le livre de Damm. Comment Damm a-t-il été amené à son hérésie (IV, 134-5) ? Elle ne s'explique que par la plus grossière des ignorances et la plus grotesque des vanités. Cette ignorance n'est pas tant le manque d'information que l'ignorance du cœur, de la volonté. Elle « se croit pure et n'est pas lavée de son impureté ». Elle est fière alors qu'elle devrait rougir de sa honte. Elle s'enfle et dit en gonflant ses joues : « Notre raison est universelle, saine et suffisamment exercée », igno-

rant qu'elle est misérable « et lamentable, pauvre, aveugle et nue ». L'aveuglement du cœur, la méconnaissance du vrai Dieu, telle est la seule cause des égarements orthographiques de Damm. Il y a un rapport entre l'hérésie philologique et l'hérésie religieuse. Et c'est ainsi que Damm est représentatif de ce siècle éclairé auquel il est fier d'appartenir. L'indignation de Hamann se déverse en un torrent d'injures contre l'adversaire qu'il attaque ou plutôt contre l'esprit même dont cet adversaire est animé. De nouveau, il atteint presque au style des prophètes, mais son petit morceau manque de souffle cette fois et d'ampleur et rappelle plutôt celui de quelque folliculaire peu soucieux de courtoisie. Il est heureux qu'il se souvienne de son rôle en achevant son opuscule et qu'il prenne congé de son lecteur en ces termes exquis que l'on a cités.

L'apologie de la lettre H par elle-même, qu'il introduit en s'esquivant est assez ingénieuse et plus séduisante encore que le discours de Heinrich Schmidt. « Votre vie », dit la lettre H, s'adressant aux petits prophètes de Bœmisch-Breda[1] « Votre vie est ce que je suis moi-même, un souffle ». [*Hauch* au double sens de souffle et d'aspiration]. La lettre H ne supplie donc pas les hommes ; elle est leur égale. « Mon existence et mon maintien est l'affaire de celui qui de sa puissante parole porte toutes choses et qui a juré : jusqu'à ce que le ciel et la terre disparaissent, pas la moindre lettre ni le moindre point ne disparaîtront » (IV, 141-2). Et bientôt, entrant dans le rôle de l'âne de Balaam, la lettre H passe de sa propre Apologie à celle de la foi. C'est Dieu que la lettre, méprisée pour son inutilité et menacée pour son caractère irrationnel, défend contre les rationalistes. Parmi ceux-ci tous ne sont pas athées ; il est des déistes qui prétendent connaître Dieu à son œuvre, et le juger sur la création. Ici se place une curieuse réfutation de la preuve cosmologique de l'existence de Dieu (IV, 142-3). Hamann voyait volontiers Dieu dans la nature ; il passait avec plaisir de la méditation du Père généreux à la contemplation du don qu'il fait à ses enfants. Mais il n'ad-

1. Il emprunte ce nom à Grimm et à son conte satirique *le Petit Prophète de Boehmisch Breda*, 1753.

mettait pas que l'on suivît la méthode inverse, que l'on *prouvât* l'existence de Dieu par celle du monde, l'horloger par la montre, ni surtout que l'on jugeât celui-là d'après celle-ci. Il y voyait un manque de foi, une insuffisance. Et le danger n'était pas loin de mal juger. Il fallait donc croire à la révélation d'abord et en accepter l'enseignement.

On conçoit que Kant dont la critique devait achever plus tard et commençait alors déjà la ruine de la théologie naturelle ait vu avec plaisir Hamann s'en prendre à cette pièce du système de Wolf. D'avance, Kant se voyait ainsi justifié par un croyant. Il était tout aussi satisfait du ton même et de l'allure de l'opuscule, et Hamann put écrire plus tard que « Kant lui souhaitait de prendre modèle sur ce ton-là » (*Gild.*, II, 99). L'humour en effet est ici à la fois bien à sa place et fort habilement manié. Comme Kant, on voudrait que ce fût la manière constante de Hamann comme c'en est la manière la plus personnelle et la plus heureuse. Il ne retombe que trop vite, et au cours de cet opuscule même, dans l'invective passionnée où les pensées délicates font place aux gros mots.

Votre connaissance de Dieu, dit-il aux petits prophètes de Bœhmisch-Breda, entendons aux *Aufklärer* allemands, aux Encyclopédistes français et aux rationalistes de tous pays, votre connaissance de Dieu est pure vantardise (*prahlerisch*). On comprend cette épithète : le philosophe qui se vante de prouver Dieu et de n'y croire qu'autant qu'il lui est prouvé, ce philosophe n'est pas à l'égard de Dieu dans les dispositions d'humilité où se trouve le croyant. Il participe de la grandeur toute mesurable de Dieu, il en est en quelque sorte le collaborateur et le confident, bien plus, il lui est logiquement antérieur. Dieu est son obligé, presque sa créature. Tandis que le croyant se glorifie d'être la créature, l'humble obligé de Dieu, et de tout tenir de lui, on pourrait dire de certains mystiques, du type alexandrin, ce que Hamann dit des déistes rationalistes. Sur ce point en effet, considérés du point de vue du croyant humble et orthodoxe, mystiques de l'intelligence et rationalistes se ressemblent étrangement. Les uns et les autres, quoique par des procédés fort divers et peu conciliables, prétendent *connaître* et ne se rendent qu'à l'évi-

dence, bien que sous ce nom ils n'entendent pas la même chose. A défaut d'un opuscule qui serait à l'égard des mystiques ce que tant de ceux qu'il a écrits sont pour les rationalistes, on a quelques jugements de Hamann, sur Swedenborg par exemple qui se vantait d'avoir *vu* et fréquenté les milices célestes et qu'il traite de visionnaire (*Koboldseher*). On a son jugement sur la *Critique de la raison pure;* Kant fut effaré de lui entendre dire qu'il y avait trop de mysticisme; Hamann entendait par là la confiance que son illustre compatriote mettait dans la raison humaine. On a surtout sa correspondance avec Jacobi à l'époque de la querelle du Spinozisme. L'attitude de Hamann durant cette querelle et les conseils qu'il donne à Jacobi tiendront lieu avantageusement, sur ce point, de plusieurs opuscules; on y verra le peu de cas qu'il faisait du mysticisme et le jour défavorable sous lequel il le voyait.

La sagesse des petits prophètes est toute humaine et terrestre (IV, 143). Autant dire, ajoute Hamann, qu'elle est diabolique, mensongère et qu'elle ne saurait parler de Dieu que pour le calomnier. Sous toutes ces formes, ce qu'il ne cesse de répéter, c'est qu'il faut choisir et partir ou bien de la Révélation divine pour considérer toutes choses du haut de ce rocher inébranlable, ou bien de la raison humaine (et diabolique), et alors renoncer au bienfait de la grâce divine, se perdre dans un chaos mouvant et s'interdire tout raisonnement sur Dieu aussi bien que toute foi. Il n'est pas de transaction ni de compromis possible. Selon que la religion passe avant la philosophie ou la raison avant la foi, l'une est soumise à l'autre et il est vain d'imaginer de l'une à l'autre un rapport qui ne serait pas celui de subordination : la cohabitation pacifique de ces deux principes absolus, envahisseurs et jaloux est une chimère. Hamann se montre ici logicien imperturbable et superbe.

Quelle est cependant cette raison humaine pour l'amour de laquelle les petits prophètes rejettent la Révélation et renoncent aux bienfaits que le Fils de Dieu leur a acquis au prix de son sang? Ce n'est qu'une image (*Bildwort*), une abstraction dont ils n'ont pu faire une personne réelle que par une licence poétique des plus audacieuses (IV, 145).

Voilà donc les rationalistes convaincus d'idolâtrie; ils font de la transubstantiation, ils personnifient, hypostasient et divinisent : leur idolâtrie philosophique est plus grossière que celle des païens ou du Pape.

Et dans ce besoin de personnification, qu'est-ce qui se trahit sinon une tendance charnelle de tous leurs instincts qui les fait aspirer au centre de la terre, si bien que sans l'attraction de la grâce qui la modère, une expansion libre de leur énergie les aurait déjà entraînés jusqu'au fond de l'abîme du vide, à une distance infinie du Père de lumière! La nature humaine à laquelle seule ils s'abandonnent est tellement déchue et sa perversion, son impuissance pour le bien, ou plutôt sa puissance négative, sa puissance pour le mal est telle qu'il leur faut encore l'appui gratuit de Dieu pour se maintenir et que sans son assistance ils ne pourraient seulement le blasphémer (IV, 144-5). — Si l'on a pu croire que Hamann versait dans le panthéisme, ce passage est un de ceux où l'on pourrait le soupçonner au moins de le côtoyer et d'y pencher. A moins qu'il n'oscille entre le panthéisme et le manichéisme. Mais on reconnaît facilement l'orthodoxie luthérienne dans cette théorie que le blasphémateur même ne vit que de charité et ne blasphème que par un effet de la patience de Dieu. Si Hamann côtoie le panthéisme, incline au manichéisme, il ne le fait qu'autant que l'orthodoxie luthérienne et paulinienne la plus authentique y confine pour un moment et par un côté.

Cette raison humaine qui a si puissamment séduit les esprits du siècle, encore faut-il l'examiner. N'y aurait-il pas moyen de préciser davantage la nature de cette idole? L'analyse y servira (IV, 145-6). On établira l'*arbre généalogique* de ces « opinions rebattues, déplumées et deux fois mortes », on procédera avec la même rigueur et la même impiété que d'autres ont portée dans l'examen de la foi, on sera aveugle aux prestiges de cette raison superbe, et que pense-t-on que l'on trouve à la racine de cet arbre orgueilleux? Rougissez, contempteurs de la tradition, de votre crédulité de badauds! « Qu'est-elle donc, toute votre raison humaine, que tradition? » et préjugés transmis de génération en génération. Bien plus, ce n'est qu'une tradition quelconque, arbitraire,

humaine enfin, « un organe sans fonction distincte et fixe, un nez de cire, une girouette », une tradition isolée, égarée, désorientée, parce que détachée du grand fleuve de la tradition authentique, qui vient de la révélation. A proprement parler, ce n'est pas entre la Tradition et la Raison qu'il s'agit de choisir, mais entre une Tradition authentique et intégrale et une autre qui ne l'est pas. La raison humaine telle qu'on l'oppose vulgairement à la révélation n'existe pas. On est en présence de deux traditions : l'une qui est unique, respectable, comme fondée en unité et en durée et vénérable, comme inspirée de Dieu, l'autre qui est multiple, anonyme, apocryphe et par conséquent suspecte, variable et mal assurée[1].

Arrivé en ce point de son travail et le voyant, ce qu'il est en effet, plein de pensée, massif et compact, il semble que Hamann en ait conçu un légitime orgueil. Il craint cependant d'avoir fait trop d'honneur aux rationalistes : il s'est mis en frais d'arguments puissants, il a dressé contre eux une formidable artillerie logique. Les petits prophètes en valaient-ils la peine ? Non. « On sait bien que vous vous souciez de la postérité et de la vérité comme d'un liard » (IV, 146). La vanité est leur seul mobile et leur unique inspiration. Nos pères, se sont-ils dit, ont enseigné la routine de leur temps ; les oreilles nous démangent et nous voulons les gratter », — à leur façon ! chaque génération a la sienne, et ces révoltes de la vanité ne sont que méprisables. Il est une autre vanité : on ne veut pas ressembler à son père ni refaire ce qu'il a fait, mais on veut plaire à ses contemporains et au plus grand nombre possible. C'est pourquoi « le plus grand nombre de voix et de pièces d'argent est le *summum bonum* des petits prophètes » : les applaudissements et le profit.

1. Hamann invoque ici assez obscurément « le fameux *principium coïncidentiæ oppositorum* » qui reviendra souvent sous sa plume. « Ce principe fameux, s'écrie-t-il, vous est-il tout à fait inconnu ? » On a le droit de se demander jusqu'à quel point il était connu et entendu de Hamann lui-même, et s'il en a jamais su autre chose que le nom. On peut supposer que Hamann veut parler ici de ce résultat dialectique assez inattendu, la raison qui s'opposait à la tradition finissant par se confondre avec elle. L'absence de lien logique et de particules entre les propositions de Hamann produit quelque obscurité.

Cette fantaisie pleine de sens s'achève sur un ton unique de triomphant humour. Satisfaction très légitime de Hamann qui vient d'écrire assurément un de ses chefs-d'œuvre ! L'*Apologie de la lettre H* se distingue par une richesse et une concentration de pensée qui explique la complaisance de notre analyse. Il est permis de considérer cette œuvre comme la meilleure qui nous reste de cette période. Et cette supériorité, cette œuvre la doit sans doute à ce qu'elle a de général à la fois dans la manière et de particulier, d'individuel dans la matière ; elle la doit surtout à l'unité relative du ton, à l'humour qui l'anime et qui y règne.

CHAPITRE VI

LE RÉGIME FRÉDÉRICIEN « *LETTRES PERDUES D'UN SAUVAGE DU NORD* » LES RATIONALISTES : JUGEMENT DES BERLINOIS SUR LES ŒUVRES DE CETTE PÉRIODE « *DOUTES ET APERÇUS* »

Tout en partant des données pour ainsi dire les plus humbles de sa vie privée, Hamann vient coup sur coup de s'élever à des considérations générales d'une hauteur appréciable. Après cet effort, il semble qu'il retombe de son haut et dans les détails les plus particuliers, les plus intimes de sa vie de famille dans les deux œuvres dont il faut maintenant parler. Elles sont dirigées contre le régime frédéricien. Elles sont rédigées en français et adressées, l'une à un Financier de Pékin, entendons M. de Lattre, entrepreneur de la Compagnie du Sel, résidant à Berlin ; l'autre à celui dont Hamann eût voulu faire son Mécène, à ce Guischard, auteur sous le nom de Quintus Icilius, qui se distinguait par son originalité parmi les lieutenants de Frédéric II et qu'il semble que ce prince appréciât pour sa valeur guerrière plus que pour sa délicatesse ou sa probité.

C'est à de Lattre que s'adresse la *Lettre perdue*[1]. Ce pour-

1. Hamann semble avoir travaillé assez longtemps à ce petit opuscule ; « il est enfin achevé », écrit-il à Herder le 19 août 1773 (V, 41). Beaucoup de lecteurs, dit-il, l'attendaient avec impatience (*Gild.*, II. 105-7), et on peut le croire puisqu'en mai 1774 (V, 80), une deuxième édition est nécessaire. De ce placet, il attend quelque adoucissement à son sort ; du moins peut-on le prendre au sérieux puisque Herder

rait être un fragment de confession, tant psychologique qu'économique et financière. Comment ne pas goûter l'épigraphe tirée de l'Evangile du « publicain » Mathieu : « Vous êtes le sel de la terre », quand c'est le publicain Hamann qui s'adresse au chef de la gabelle prussienne[1] !

Il est un livre qui lui sert de mine à allusions au cours de cet opuscule. Il a la bonté de l'indiquer ; il renvoie en marge au volume et à la page de l'*Histoire philosophique des deux Indes* de Raynal, parue en 1772. Raynal lui rend un précieux service. Hamann se cache derrière l'audacieux Savoyard pour dire au régime frédéricien et à ses suppôts les vérités qu'il eût peut-être hésité à leur dire en son propre nom. Après un préambule politico-philosophique, il expose le *Tableau* de ses Finances. Il prend une autre précaution encore : il se place sous la protection et l'invocation de maître François Rabelais (IV, 152). C'est quand il parle de « matagraboliser » le Roman de sa vie qu'un *Ecce !* en marge renvoie au tableau de ses Finances où le Roman de sa vie est, plutôt que matagrabolisé, réduit à son expression la plus brève et la plus financièrement éloquente. Pour commenter ce tableau et lui préparer un accueil favorable, il se met en frais d'un petit exposé d'idéologie politique qui est la seule chose que cet opuscule présente d'un peu général et curieux pour qui étudie les idées de Hamann.

Sur ce point, si l'on doutait encore de sa foi politique, malgré les avertissements, explications et réserves dont on a entouré telle tirade presque révolutionnaire, les déclarations suivantes sont bien faites pour mettre hors de doute la foi de Hamann dans une monarchie de caractère nettement autocratique. « La *Volonté* du *maître*, écrit-il, est *positive*

autorise cette interprétation quand il souhaite à son ami un bon succès de cette démarche (V, 89). Cet opuscule a une portée moins générale que l'adresse *au Salomon de Prusse*, puisqu'il n'est en somme qu'une réclamation personnelle et proprement un placet.

1. Dans un « billet doux », c'est Catin qui s'adresse le 1er/12 avril 1773 à l'Editeur pour lui communiquer ce manuscrit d'un « drôle » qu'elle trahit ainsi parce qu'elle ne le reconnaît plus. C'est une façon de dire que Hamann se place sous l'invocation et le patronage de Catherine Berens de Riga.

(IV, 153) ; et la politique la plus *tolérante* envers les sujets n'est qu'un *Coge intrare !* Ainsi il ne reste aux sujets que la ressource d'une Volonté *négative* et des moyens *négatifs*. » Voilà dont on mesurera toute la portée si on le met en rapport avec le caractère principal de la piété de Hamann. A Dieu et au Roi il appartient d'agir, de donner l'impulsion, de frapper l'empreinte et de mettre le sceau. La part du sujet et du croyant est de recevoir docilement cette impulsion et cette empreinte ; le croyant est passif ; le sujet est malléable. La différence qu'il faut admettre sans doute entre Dieu et le Roi, c'est que le Roi peut faillir. Et alors cette réceptivité même, ce caractère tout passif et négatif du sujet devient une menace et une résistance ; il oppose à la « volonté positive » du maître la force d'inertie et la résistance passive. Il est en face du Roi dans l'attitude où est en face de Dieu le pécheur impénitent et endurci qui a rompu toute communication avec la divinité, lui a fermé son cœur, ses oreilles et ses yeux. Tout cela n'est que commentaire et déduction ; mais il semble qu'il ne faille pas craindre de le déduire et qu'il faille l'avoir présent à l'esprit pour se rendre compte du sentiment mêlé et trouble qu'inspirait à Hamann Frédéric II. Il gémissait du désaccord qu'il y avait entre ses devoirs de croyant et de sujet. Encore ne faudra-t-il pas exagérer ! Et, comme de ses soupirs il ne reste presque pas d'écho dans ses lettres, on peut admettre que le regret était moins profond qu'on n'eût pu croire, qu'avec la résignation l'humour était intervenu assez tôt pour verser un baume sur cette plaie et que l'esprit frondeur et indépendant de Hamann avait trouvé de quoi se satisfaire et s'exercer dans cette opposition où il entre contre le régime frédéricien. Il ne faut jamais insister chez Hamann que sur le sentiment religieux : sur les autres questions, son sentiment n'est jamais entier, il se partage, il se mêle ; et le fond d'humour qu'il y a en lui le porte au-dessus de bien des abîmes.

S'adressant à un homme politique, il esquisse maintenant le tableau de la condition du prince et des moyens de règne dont il dispose. Il y a là comme le résumé ou plutôt la miniature d'un livre « du Prince » qui pourrait être d'un Machiavel un peu mélancolique et très chrétien. Hamann reconnait

deux moyens de gouverner ; « il faut ou *contraindre* ou *tromper* » les sujets (IV, 153). La phrase suivante est d'une correction douteuse, la pensée y est trop concentrée ; mais on comprend qu'en contraignant les sujets, le prince devient un tyran, et en les trompant, un Sophiste. Or, c'est là toujours une grande méchanceté : le Tyran et le Sophiste haïssent les hommes souverainement. Il faut donc savoir dissimuler, cacher cette haine et cette méchanceté « sous le masque d'une morale et d'une humanité hypocrites ». Et voilà le prince condamné de par son métier même à la méchanceté et à l'hypocrisie. Le prince est forcément diabolique. C'est à Dieu seul en effet qu'il appartient à la fois d'aimer et de régner, de trôner à la fois dans la majesté et dans la charité. Et Dieu même a souffert de réunir ces deux perfections contradictoires. Que sera-ce du roi qui voudra lui ressembler ? « Le maître qui *aime* ses sujets sera toujours leur *dupe*, comme le *grand dieu*, ou leur *victime*, comme *son fils le Bien-Aimé*. » Et Hamann ajoute qu' « il faut donc tourner le dos au grand Dieu et à son fils le Bien-Aimé pour être *bientôt* riche ». Hamann vient d'expliquer du même coup pourquoi il est resté pauvre et pourquoi de Lattre et ses pareils sont riches. Il vient de montrer que les deux puissances du monde, celle du sang et celle de l'or, sont nécessairement diaboliques et en horreur à tout croyant.

Il n'est pas le seul qui s'appauvrisse en Prusse : la plupart des marchands sont sans doute plus idiots et plus malheureux que lui (IV, 155). Il semble que Hamann se rappelle ici ses anciennes études d'économie politique et qu'il aille en rappeler au Roi et à ses ministres les principes les plus élémentaires qu'ils méconnaissent. Peut-être va-t-il apparaître qu'ils sont, en économie politique, de deux écoles différentes, peut-être le libéralisme économique que Hamann n'a pas abjuré depuis le *Supplément à Dangeuil* va-t-il s'opposer superbement à cet embryon de socialisme d'État que représente le régime frédéricien. Mais non ! Il n'a plus cette généreuse ardeur de la jeunesse. Il songe moins aux marchands qu'à lui et à ses enfants qu'il a dû léguer à Herder, son compatriote expatrié « pour le germe de quelques talents supérieurs ». Si vraiment l'époque de Hamann est « le crépuscule d'une

aurore boréale » (IV, 155), messagère d'un siècle d'or, il faut qu'un ministre hardi surgisse qui « osera arborer la Croix » et grâce auquel « chaque Prussien se fera gloire d'être crédule et l'oracle du lieu commun : *Beati mendici quoniam ipsorum est regnum cœlorum* » (IV, 156). Il peut ainsi terminer son opuscule en assurant de Lattre que « tous les Esquimaux de la Prusse conjurent son Salomon d'adopter au plus tôt la compagnie de Jésus pour l'extirpation du paganisme moderne et de rétablir en Prusse le christianisme par la mission de quelque Bayle pour le bien des fabriques et du commerce du royaume » (IV, 158).

L'humour ici règne d'un bout à l'autre, et nul ne sera tenté de prendre au sérieux l'appel aux Jésuites[1]. Que cette brochure soit une sorte de placet, si extraordinaire qu'il paraisse, la chose est prouvée d'une part par les deux lettres que Hamann, avant de les joindre à la deuxième édition, adressa en même temps que son opuscule à Guischard et de l'autre par la réponse de Guischard dont une copie s'est conservée (VIII', 231). La première de ces deux nouvelles *lettres perdues* est datée du 1er août 1773. Hamann y supplie son mécène de faire parvenir sa brochure « à la garde-robe d'Auguste ». Il n'attend que les ordres de Guischard « pour faire ou brûler, ou noyer, ou enterrer de mon mieux tous les autres exemplaires ». La *Lettre perdue* était donc

1. Quant au *tableau* des finances, il en résulte que depuis 1767, date de l'entrée de Hamann à la Direction provinciale des Droits du Roi jusqu'à la fin de 1772, le total de ses recettes tant en appointements qu'en gratifications se monte à 1.689 écus, tandis que celui de ses dépenses se chiffre par 5.472 écus 60 gros. L'excédent de sa dépense est ainsi de 3.783 écus 60 gros. De plus, Hamann a pour 716 écus 2/3 de dettes, dont 50 qu'il doit à un libraire de Kœnigsberg et 666 2/3 hypothéquées sur sa maison. Ce dernier chiffre lui paraît particulièrement remarquable ; c'est le nombre de la bête de l'Apocalypse, et Hamann se plaît à y voir je ne sais quel mystérieux avertissement. Il se croit en droit de conclure (IV, 163) : « J'ai consumé au service du Roi tout mon bien paternel, y compris mes *yeux* et ma *santé* ; et je suis endetté de plus de 700 écus. Depuis mon établissement, ma famille a augmenté de 3 à 7 têtes, et la cherté des denrées et du *bois* hausse de pair. » Voilà de ces détails familiers auxquels le pauvre homme était bien obligé d'être sensible. Ce *tableau de mes finances* ressemble par endroits à un tableau de famille, à un Greuze.

dans sa pensée destinée à être ou un placet, ou, et sinon, un pamphlet[1]. Il a écrit un placet inutile, et ce mauvais placet fera un mauvais pamphlet. Il le publie pourtant. Ce n'est évidemment pas une digne conclusion de cette période. Elle trouve une conclusion toute naturelle dans un opuscule de trois ans postérieur, les *Doutes et Aperçus* de 1776 où Hamann revient, à l'occasion de l'article de l'*Allgemeine deutsche Bibliothek*, sur les œuvres principales des années 1772 et 1773.

Dans le 1er numéro du 24e volume de son recueil, Nicolaï a réuni pour prononcer son jugement critique, cinq brochures de Hamann. Cet article récapitulatif ne manque ni de finesse ni de vérité. Hamann y est traité d' « esprit spéculatif », il est « un des plus célèbres esprits spéculatifs de notre époque ». C'est ainsi sans doute, par excès de spéculation, qu'il a cru saisir un rapport entre Eberhard qui veut assurer le salut des païens et Damm qui veut supprimer la lettre H ou du moins en rendre l'usage moins fréquent. Il a mis en rapport direct l'orthographe et l'orthodoxie. En cherchant de cette manière les causes des phénomènes, en établissant une pareille série, il n'a eu qu'un tort : celui de chercher tantôt trop loin et tantôt trop près. C'est là un exposé assez ingénieux, assez impartial, assez exact. Dans cette critique à laquelle Nicolaï soumet les opinions de Hamann, il lui abandonne Damm et son orthographe réformée ; il reconnaît que le conservatisme orthographique de Hamann se justifie. Il en est tout autrement de l'orthodoxie : la religion a besoin

1. La seconde lettre, signée Mnesilochus et sans date, témoigne de l'impatience de Hamann qui a attendu vainement pendant une quinzaine de jours les deux mots qu'il demandait à Guischard. Guischard répond enfin le 11 des Kalendes d'octobre. Il trouve dans le *Tableau de Finances* et dans la *Lettre perdue* « de l'esprit, de la finesse et de bonnes vérités ». Mais « le Salomon du Nord ne lit rien qui exige quelque contention d'esprit, et d'autres ne sentiront pas ce que vous dites ». D'ailleurs l'Auguste de Prusse n'a que faire d'un Mécène. Guischard ne l'est donc pas. Quant à « l'histoire de Prusse » que Hamann eût voulu écrire, « notre Salomon ne se soucie pas de la figure que ses peuples ont faite dans le monde il y a mille ans ». Guischard ne saurait donc lui être d'aucun service ; Hamann ne pourra se faire entendre du Roi.

d'être éclairée, le dogme doit être révisé par la raison. On ne tombe pas dans une confusion babylonienne pour substituer le raisonnement logique à des principes arbitraires. L'argument de Hamann est au fond celui des catholiques contre les réformateurs luthériens et calvinistes : ceux-ci n'hésitèrent pas à supprimer bon nombre de ces principes arbitraires et inacceptables pour la raison, et il apparut que la crainte des catholiques était vaine. La critique est adroite : Nicolaï invoque contre le luthérien Hamann l'exemple des héros du protestantisme, il considère l'*Aufklärung* comme une suite de la Réforme et la philosophie des lumières comme un protestantisme continué. Il se réclame ainsi en quelque sorte du protestantisme éternel. Mais il oublie que ce mouvement, loin de se perpétuer, s'est à son tour fixé dans un dogme; il n'y veut voir qu'une protestation de la raison humaine contre les dogmes qui lui répugnent, il le simplifie et le défigure en omettant la partie la plus caractéristique et, religieusement, à coup sûr, la plus importante[1].

Le *Supplément aux Mémoires Socratiques* et l'*Apologie de la lettre H* surtout ont donc attiré l'attention de Nicolaï[2]. Une

1. Nicolaï a volontiers recours à l'apologue. La religion, dit-il, étant pour l'âme ce qu'un cordial est pour l'estomac, on peut distinguer trois catégories d'hommes : les vieillards qui se réconfortent avec de bonnes soupes dogmatiques, de bouillants jeunes gens (*Sturm und Drang* théologique) qui absorbent quantité d'eau-de-vie et enfin des gens raisonnables, comme il y en eut toujours et partout mais particulièrement à Berlin et au XVIIIe siècle, qui préfèrent l'eau claire et fraîche telle qu'elle sort des entrailles de la terre maternelle. Et il paraît, les médecins le disent, que les premiers mèneront quelque temps encore une vie chétive moyennant une diète sévère, que les seconds ne tarderont pas à se gâter l'estomac et que les troisièmes sont ceux qui jouiront le plus longtemps d'une santé parfaite.

2. A propos du *Soliloque*, il se contente de signaler la part qu'il eut à cette production. Il suppose à tort que la *Lettre perdue* faisait partie de ce manuscrit franco-germanique que Hamann voulait lui faire éditer. Il ne lui a pas échappé que le chiffre de 666 thalers 2/3 où se monte la dette de Hamann est celui de la Bête de l'*Apocalypse*. Par de pareilles préoccupations apocalyptiques et cabalistiques, Hamann ressemble un peu à ce bon Sebaldus Nothanker qu'il a maltraité dans l'Epître à la *Sorcière de Kadmonbor*. De ce dernier opuscule, Nicolaï désespère de rien comprendre.

fois de plus, les Berlinois se plaignent de l'obscurité de Hamann. Mais depuis 1759, le mal s'est étendu. Il y a maintenant les écrivains du *Sturm und Drang* qui non seulement sont obscurs mais qui semblent cultiver l'obscurité pour elle-même. Nicolaï ne prétend pas que Hamann soit responsable de cette mode nouvelle et bizarre. Il préfère achever son article par un de ces apologues tirés en longueur et trop détaillés dont s'orne volontiers sa sagesse. Il compare un livre écrit d'un style simple et clair à une solide chaise à porteurs; celui de Hamann et de la nouvelle génération est une chaise défoncée traînée par des porteurs ivres et bousculée en tous sens.

Tout au long de cet article et dès les premières lignes, Hamann était nommé comme l'auteur de ces cinq brochures. Par contre, Nicolaï n'avait pas signé. Il n'avait apposé au bas de l'article que le chiffre Dh Hd. Ces deux circonstances inspirent à Hamann l'idée de répondre sous un nouveau pseudonyme et de prolonger le jeu[1].

Hamann n'a guère écrit d'opuscule dont l'affabulation soit plus chargée. Sa finesse est un peu grosse. De quel droit a-t-on réuni pour les attribuer à Hamann des feuilles isolées dont l'une est l'œuvre d'un pasteur de Souabe, l'autre d'un

1. Dès le 14 août 1775 (V, 155-6), il promet à Herder de répliquer vertement « aux deux compagnons Dh et Hd. » Il y mettra « toute la méchanceté de son cœur ». Le « long Nickel » et ses compagnons ne lui laissent pas de repos (V, 159). Le 25 février 1776 seulement (V, 164-5), il est satisfait de son ouvrage et il l'offre à Hartknoch. Hamann tenait beaucoup à cet opuscule; il l'annonça dans la *Gazette de Kœnigsberg* à peine il eut paru, brièvement, en termes qui portent pour ainsi dire sa signature et qui devaient, pensait-il, piquer la curiosité du public (IV, 471).

Le sobriquet de Nabal qu'il donne à Nicolaï est expliqué en Samuel, XXV, 25; il veut dire fou. C'est au cousin Nabal que s'adressent les *Doutes et Aperçus sur un article paru dans l'Allgemeine Deutsche Bibliothek*, t. XXIV, nº 1, p. 288-96 (IV, 289-333). L'opuscule est signé d'Abigaïl qui fut, suivant Samuel, XVI,3 la femme de Nabal, « une femme de bon sens et belle de visage », tandis que son mari était « dur et méchant dans ses actions ». Une épigraphe empruntée à Horace avertit le lecteur que *haec nugae seria ducent*. Celle que Hamann tire du premier chant de *Roland furieux* est moins claire. Hamann désigne Abigaïl sous le nom de « don Quichotte en jupons » (IV, 471). Il lisait alors Cervantès.

maître d'école de Kœnigsberg, la troisième d'un mandarin chinois? Le jeu est fastidieux, vraiment trop prolongé et trop facile. Mais voici qu'il vient un soupçon à la fine Abigaïl : l'auteur de cet article d'une si froide audace, le mystérieux Dh Hd, ne serait-ce pas Hamann lui-même qui aurait ainsi, à la manière du coucou, déposé un œuf dans le nid de Nicolaï? (IV, 297). Reprenant le titre de *Doutes et Aperçus* qu'il a employé une première fois pour répondre à Herder, Hamann reprend aussi le procédé qu'il a employé alors. Ce perpétuel jeu de cache-cache nous paraît bien insipide. Son humour encore enfant, naïf, peu raffiné est peu délicat sur le choix de ses moyens. Il s'amuse autant qu'il amuse les autres et souvent davantage. Enfin, Hamann examine une à une les critiques de Nicolaï. Il n'a pas de peine à montrer que Damm est seul responsable du rapprochement qu'il n'a fait que lui emprunter entre l'orthodoxie et l'orthographe (IV, 300-01). Et qui donc a conclu « de l'hirondelle au printemps », qui donc a imaginé de soutenir la thèse du salut des païens par une Apologie de Socrate? l'auteur de cette apologie a fait de cette idée l'objet de son livre avant que le « pasteur souabe » ne le lût et ne le critiquât (IV, 301). Mais bientôt, sans qu'on s'en aperçoive, d'une attaque contre Hamann, auteur soupçonné de l'article, Abigaïl passe à la défense de Hamann. L'obscurité de son style (IV, 320 seqq.) s'explique assez par l'obscurité de son existence. Il y a là une harmonie profonde qui devrait toucher le lecteur. Cette obscurité s'explique aussi par la profondeur et l'étendue de son plan, de son projet qui « comme la gloire de l'arbre a ses racines sous lui ». Sans doute la diction de Hamann est lourde, mais Hamann en est maître, il l'a en sa puissance, il en joue comme Hercule de sa massue. Il la manie avec sûreté, non pas comme les Abbadon et Appollyon (*Apocalypse*, IX, 11) du bon goût, « mais comme un autre, — *aliusque et idem* — qui applique la grande loi de l'économie non seulement en idées et en images, mais en un sens bien plus élevé, par la création de ses fables, leur croissance et leur développement dans le germe élastique ; après avoir accompli son vœu de Nazir, il se montrera plus beau et mieux fait de corps que tous les autres garçons (*Daniel*, I, 15); il remerciera ses exégètes

apocalyptiques dans le langage de Daniel et leur donnera son compliment à déchiffrer [1] ». Abigaïl a la mémoire complaisante ! Elle cite de lointaines publications, elle cite abondamment la Bible, elle tient un langage qui rappelle de plus en plus celui que l'on a entendu maintes fois tenir à Hamann. Elle prend la défense de son caractère, de son style, elle parle de son grand projet, de cette croisade qu'il a commencé de prêcher contre les infidèles contemporains ; elle ose prédire que « toute l'illusion de son obscurité n'est que la fumée d'un feu qui se prépare à éclater... car on me dit qu'il est rusé » (IV, 322-3)[2].

Ici commence la deuxième partie, de beaucoup la plus plus importante de l'opuscule (IV, 323-38). Ayant examiné les principes de Dh Hd en matière d'orthographe, Abigaïl passe à l'examen de ses principes en matière d'orthodoxie. Cette analogie de l'une à l'autre va permettre d'abréger l'examen qu'il reste à faire et de conclure sur la valeur des théories des Berlinois touchant la religion de nos pères et de nos enfants, de montrer à la fois combien sont peu et mal fondés leurs décisions arbitraires, leurs sophismes, leurs jeux de mots, leurs vantardises et leur calomnies (IV, 323-4). On reconnaît à cette phrase la forte poigne de Hamann. Comme à son ordinaire, il dépasse le but. Si les arguments rationalistes ne sont que sophismes et calomnies, est-il encore besoin de montrer qu'ils sont mal fondés? En montrant qu'ils sont en effet, et en quoi ils sont sophismes et

1. Il y a dans les dernières paroles de ce petit morceau d'éloquence composite une allusion à une lettre de Mendelssohn publiée dans la *Correspondance d'Abbt* et qui relate les premiers rapports des Berlinois avec Hamann.

2. Cettre première partie de l'opuscule se termine par l'ingénieuse interprétation qu'Abigaïl est toute fière d'avoir trouvé du mystérieux chiffre Dh Hd. Hamann en effet a trouvé dans l'Epitre LIII de Sénèque l'expression *imbecillitas hominis securitas Dei;* les initiales des deux mots *Homo* et *Deus* ont sans doute servi à l'auteur de l'article — et c'est un autre signe secret qu'il donne à bon entendeur de son intention cachée. Il fallait citer ce trait : c'est un de ceux dont Hamann devait se féliciter le plus dans son cœur de philologue, d'érudit et de chercheur de rébus qui n'a guère jamais compris érudition et philologie que comme une mine de rébus et de devinettes.

calomnies, on se dispenserait de prouver qu'ils sont mal fondés. Mais c'est la manie de Hamann de construire ainsi des phrases d'apparence solide et carrée, en réalité surchargées, trop lourdes et dont le poids pour ainsi dire matériel et sensible donne le change sur la légèreté véritable. En voici une encore qui est du même modèle et, si l'on peut dire, du même calibre, vraie bombarde à effrayer l'ennemi le plus hardi. Elle a le mérite du moins de condenser et de résumer assez puissamment la critique hamanienne de la saine raison. « La santé de la raison est un éloge que l'on se décerne soi-même, et la plus gratuite, la plus volontaire et la plus éhontée des vantardises; par elle tout est supposé d'avance qui devrait être précisément démontré, par elle tout libre examen de la vérité est exclu plus violemment encore que par l'infaillibilité de l'Église catholique et romaine » (IV, 324).

Il est pourtant « un usage naturel de la raison » (IV, 327), et, au fond, « saine raison et orthodoxie, l'étymologie le révèle, ne sont qu'une seule et même chose » (IV, 325). Mais le rationaliste fait de cette précieuse raison un usage maladroit, illégitime, contre-nature et à contre-sens. Il met, comme on dit, la charrue avant les bœufs, car, si Hamann ne s'explique pas explicitement sur cet « usage naturel de la raison », il est clair qu'il ne l'admet que postérieur à la foi. Voici encore une phrase qui donne là-dessus et sur la pensée de Hamann toute la clarté désirable : « Comme la croyance est une des conditions naturelles de nos facultés de connaître et un des instincts fonciers de notre âme, comme toute proposition universelle repose sur la croyance et que toutes les abstractions sont et sont nécessairement arbitraires, les plus fameux philosophes qui de notre temps ont traité de la religion, se privent eux-mêmes de leurs prémisses et des idées intermédiaires (*Mittelbegriffe*) qui sont indispensables à la genèse de raisonnements raisonnables, ils ont honte de leurs propres instruments, ou bien ils font un mystère de ce qui n'en saurait être un, ils cachent comme Adam la honte naturelle de leur péché mignon » (IV, 326). Il n'est pas d'homme qui ne croie avant de raisonner, Hamann a répété plusieurs fois déjà cette vérité, tant à propos de l'origine du langage qu'à propos de l'orthographe. Cette vérité doit être mise en

rapport avec ce qu'il disait jadis, dans l'*Aesthetica in Nuce*, des beaux-arts antérieurs aux arts utiles, du chant spontané et irréfléchi antérieur au discours médité et rationnel. Mais il faut en chercher l'origine et la première expression dans ces *Méditations Bibliques*, où est vraiment déposé le germe de toute sa pensée. — D'autre part, observons que selon lui la croyance, antérieure au raisonnement, ne cesse pas de lui rester supérieur en autorité. Il ne s'agit pas seulement d'une antériorité historique mais d'une antériorité logique aussi ; il n'y a pas lieu d'admettre (comme le feront d'autres, emportés sur la pente historique) un âge de la foi auquel succéderaient des époques de moins en moins croyantes, de plus en plus « raisonnantes », où la foi reculerait de plus en plus devant la raison. L'âge de la raison est une pure fiction, de même que l'âge de la foi. Il n'est pas d'époque où l'homme n'ait besoin et n'use à la fois de l'une et de l'autre, où l'antériorité, la précellence logique de la foi sur la raison ne se vérifie et ne se maintienne. Partout et toujours, l'enfant répétera les mots de sa nourrice avant d'en former des phrases et des raisonnements. Et toujours, de par cette origine précaire et empruntée, la raison restera entachée de foi; elle y a ses racines, elle ne pourrait s'en délivrer, ni s'y arracher sous peine de dépérir. — Tout ce que Hamann dit et pense ainsi de la foi, il n'hésiterait pas à le dire de l'expérience.

Il n'a pas été parlé jusqu'ici de religion. Mais le passage est aisé de l'enfant à la mamelle qui répète les mots de sa nourrice à l'homme qui écoute la voix de Dieu dans la révélation et observe les commandements de Dieu dans sa conduite. C'est cette analogie, cette harmonie même qui fait de la religion chrétienne « une religion véritable, réelle, en tous sens universelle et tout à fait en accord avec l'histoire et la nature secrète du genre humain » (IV, 327). Au moment où d'autres s'appliquent à défendre le christianisme en montrant qu'il est conforme à la raison et plus rationaliste si possible que le rationalisme lui-même, Hamann dit en substance ceci : « Le christianisme est le contraire du rationalisme, et c'est pour cela qu'il est vrai. » Aussi, ayant abandonné cette religion, il était fatal que les philosophes

s'aveuglassent, prissent la nuit pour le jour, « se figurassent la nuit du paganisme de plus en plus claire et le jour du salut de plus en plus obscur » (IV, 327). — Comme don Quichotte à force de lire des romans, lancés à la poursuite de la raison, ils ont fini par perdre le bon sens.

Car l'orthodoxie, c'est le bon sens même. Les folies des philosophes supposent la raison, et, de même que toutes les espèces de folies supposent l'existence de la raison et l'abus qu'on en fait, de même toutes les religions doivent être en rapport avec la foi à une vérité unique, indépendante et vivante, vérité qui, *comme notre existence*, doit être antérieure à notre raison, et qui, par conséquent, ne peut être connue par la genèse de celle-ci, mais bien par une révélation immédiate de celle-là » (IV, 328). Voilà donc le retour à Dieu, au Dieu *qui est ;* le caractère de Fait primordial, d'Existence absolue est celui de Dieu sur lequel Hamann insiste le plus. L'autre caractère, celui qui fait de Dieu le principe et le père de la pensée et de la raison, reste au second plan. En vrai réaliste, Hamann adore le principe de tout Être, la source de l'Existence et de la Vie, bien plutôt que la Pensée originelle.

Quant à la raison humaine, si la raison divine n'est pas ce qu'il y a en Dieu de plus adorable, elle ne sera pas non plus ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme. Ce qui est a plus de poids et d'efficace que ce qui est pensé. Mille idées ne valent pas un fait. Il y a là deux choses incommensurables. Et c'est aussi pourquoi l'homme, étant d'abord un être créé et dépendant de ce principe de toute existence qui est Dieu, c'est en vain qu'il voudrait échapper à cette dépendance : il n'est que par la grâce de Dieu. — La phrase suivante, avec ses expressions empruntées aux philosophes anglais, indique et complète assez heureusement la pensée de Hamann : « Notre raison, ne puisant la matière de ses idées que dans les rapports extérieurs des choses visibles, sensibles et inconstantes, pour former ses concepts selon la forme de sa propre nature intime et les employer à sa satisfaction ou à son usage, la religion est fondée dans notre existence intégrale et en dehors de la sphère de nos facultés cognitives, lesquelles, toutes réunies, ne sont jamais que le mode le plus

fortuit et le plus abstrait de notre existence » (IV, 328-9). — Une proposition pareillement synthétique et condensée veut être analysée. Hamann caractérise d'abord la nature de la raison et de son opération. La raison a pour fin d'élaborer des idées. Comment s'y prend-elle ? Elle constate, recueille et compare les rapports superficiels des phénomènes qu'elle verse à son moule original pour leur donner forme, apparence et consistance d'idées[1]. — La raison ainsi examinée et décrite ne saurait servir de fondement à la religion. Une religion fondée sur la raison ne serait pas absolue, n'aurait pas la valeur d'une vérité absolue, puisqu'elle serait doublement dépendante, d'abord des phénomènes extérieurs et superficiels sur lesquels la raison s'exerce, puis de l'idiosyncrasie des raisons individuelles ou du moins des particularités humaines, purement humaines de la raison. Elle serait déterminée quant au fond et quant à la forme. Comment aurait-elle cette universalité, cette valeur absolue, à laquelle elle ne peut pas ne pas prétendre? Non! la religion n'est pas rationnelle, elle ne dépend pas de nos facultés rationnelles, elle n'en sort ni ne s'y rapporte. Et c'est sa force et sa gloire. L'*existence* est antérieure logiquement et en fait, et supérieure à la raison. *Primum vivere, deinde philosophari* est un conseil que Hamann donnait jadis à Herder, qu'il a pris à cœur lui-même et qui domine toute sa pensée. C'est un fait aussi qu'on tient à vivre avant de penser à penser, un fait qui s'impose à la pensée la plus affranchie du *penseur* le plus audacieux. Le penseur, pour penseur qu'il soit, ne cesse pas d'être un vivant. Et c'est par ce côté si peu négligeable de son être, c'est par cette qualité et à ce titre de vivant qu'il dépend du principe de toute vie et que la religion le tient sous son empire; peu importe qu'il veuille ou ne veuille pas le reconnaître. — On voit la force de l'argument de Hamann;

1. On pourrait se demander s'il n'y a pas ici, outre l'influence des psychologues anglais, celle de Kant et de ses catégories de l'entendement. Mais Kant avait-il déjà échafaudé sa théorie? en avait-il donné connaissance à Hamann? On peut admettre que celui-ci n'y a pas mis tant d'intentions et n'y a pas vu malice et que, malgré cette « forme de la nature intime de la raison » qui pourrait faire illusion, il ne doit sa théorie de la connaissance qu'aux empiristes anglais.

on voit aussi combien, en défendant la religion par ce moyen-là, il reste fidèle à lui-même. C'est à peine un mérite. Il lui eût été difficile de penser autrement. La souplesse n'est pas ce qui le distingue; on peut douter qu'il ait jamais pénétré à fond une pensée étrangère ; il eût fallu d'abord renoncer à la sienne propre, et ce dévêtement intellectuel lui eût trop coûté. Il y a, grâce à cette impuissance où il est, une belle unité dans son œuvre, unité, il est vrai, qui n'apparait pas au premier coup d'œil ni parfois au second, mais qui se dégage lentement et se révèle majestueuse à mesure qu'on l'étudie avec patience.

La théorie (si l'on peut dire) qu'il vient de donner de la religion, est encore assez vague. Mais, comme il l'a tirée du christianisme, il n'aura pas de peine à l'appliquer au christianisme. Il s'en sert d'abord pour attirer l'attention sur « cette veine mythique et poétique commune à toutes les religions, ce caractère de sottise et de scandale qu'elles prennent aux yeux d'une philosophie hétérogène, incompétente, froide comme glace et efflanquée comme chien maigre, qui a le front de revendiquer pour son art de l'éducation la haute mission de notre règne sur terre »[1] (IV, 329). Une philosophie rationaliste ne peut paraître qu'hétérogène à la religion, incompétente pour la juger, puisqu'elle procède d'un principe tout différent; qu'au sentiment elle se montre froide et maigre, c'est ce qui s'explique encore par le rapport plus intime que soutient la religion avec la vie.

Le christianisme n'a toujours pas été nommé. Hamann procède avec précaution, il n'introduit l'idée de religion qu'après avoir fait accepter l'antériorité de la croyance sur le raisonnement ; il ne jette le dernier masque et n'introduit le christianisme qu'après que la religion en général est établie sur une base solide. Il ne cherche plus à étourdir d'emblée son lecteur sous les anathèmes. Il se ménage, il se réserve ; il est prudent et précautionneux. — Après ce qu'il a dit de la religion en général, il a le droit de soutenir qu'« un grain de moutarde d'anthropomorphose et d'apothéose est caché dans la bouche et au cœur de toute religion » (IV, 330). Dieu étant le souverain Etre dans tout système religieux connu, Dieu ayant cet attribut sinon exclusif, du moins parmi d'autres, Hamann a le droit de le choisir de préférence, et il est certain que, Dieu étant le souverain Etre, toute religion admet que toute créature participe de cet être et que Dieu confère cet être à toute créature. C'est cette communication entre l'homme et la divinité, ce rapport, cette réciprocité que Hamann désigne par le double terme d'anthropomorphose, pour Dieu qui s'abaisse à l'homme, et d'apothéose, pour l'homme qui s'élève à Dieu. En adoptant le premier, il fait un pas de plus, il admet que Dieu non seulement s'abaisse vers l'homme, mais qu'il en prend la forme, qu'il se fait chair. A ses yeux et avant Jésus déjà, toute l'inspiration biblique était une anthropomorphose de Dieu ; il ne considère l'incarnation que comme le moyen suprême, le plus énergique que Dieu ait employé pour se mettre à la portée de l'homme. Cela posé, la religion la plus vraie, la vraie religion sera celle dont les dogmes exprimeront le mieux, le plus nettement cette double vérité. Et Hamann qui touche au port s'écrie : « Oui ! nul autre système que celui qui s'est révélé dans le Christ, le chef, et dans le corps de ses fidèles, n'explique mieux, ni en plus étroite analogie avec tout le système de la nature et de la société humaine, les mystères de la majesté la plus haute, la plus unique, la plus cachée, de celle qui a le plus de penchant, qui met le plus d'insistance à se communiquer » (IV, 329-30).

Quelle excuse ont donc les *Nicolaïtes*, comme Hamann les appelle, rapprochant les amis de Nicolaï des vieux hérétiques, de persécuter cette foi ? Le principe fondamental du christianisme est « la transfiguration de l'humanité dans la divinité et de la divinité dans l'humanité grâce au rapport du Père au Fils » (IV, 330). Qu'y a-t-il là de scandaleux à leur jugement? Mais s'ils ne peuvent y croire, du moins « qu'ils n'arrachent pas cette foi à d'autres, si sa confession appartient au vœu de toute vocation civile et de tout état » (IV, 331). Ici Hamann fait un premier pas vers un genre d'apolo-

1. Une note fait allusion à Buffon qui a dit que « le premier art de l'homme a été l'éducation du chien » IV, 313. L'ouvrage posthume d'Helvétius sur *l'Education* est plaisamment appelé *Hundezucht*, Education des chiens.

gétique que l'on peut bien juger moins favorablement que les précédents : il va montrer que la propagande rationaliste nuit à l'État, est un danger pour la société. Il ne le fait pas sans hésitation, il en éprouve comme un remords et une gêne. Il s'excuse; sans doute, dit-il, en citant Luther, « sans doute notre sainteté est au Ciel où est le Christ, et non pas sous les yeux du monde étalée comme une marchandise au marché » (IV, 331). Aussi, « le zèle déployé pour la propagande de la morale est un mensonge aussi grossier, une hypocrisie aussi éhontée que la vantardise de la saine raison » (IV, 331). Mais ce sont précisément les Nicolaïtes qui s'érigent en propagateurs de la morale qui, suivant l'énergique parole de Luther, portent la morale au marché! La foi ne profane pas ainsi son idéal de sainteté, elle ignore ce pharisaïsme. — Il est heureux que Hamann ait eu la précaution de le repousser, car justement on allait l'en accuser. On peut se demander dans quelle mesure il échappe à l'odieux qui s'attache à pareille dénonciation et à qui s'en fait l'organe. Mais il importe davantage de voir comment il va interdire au rationalisme toute prétention à dicter la morale.

Sans doute, le clan des esprits forts (*Freigeister*) a toujours caché sa haine sous le manteau de cette moralité pharisaïque. Mais ils commencent à s'apercevoir « de la nudité, des défauts de la morale elle-même et du besoin d'en découvrir d'abord les vrais principes » (IV, 331). C'est ainsi qu'ils font porter sur le gouvernement, sur l'Etat et la société la critique qu'ils ont exercée d'abord sur les religions (IV, 332). Hamann leur reproche donc de mettre en question, au lieu de s'y soumettre, le principe de la morale admise. Mais il ne donne pas à son accusation toute la portée qu'il était sur le point de lui donner. Elle dévie bientôt, s'infléchit et ne porte plus que sur les attaques que livrent les libres penseurs à « la manière dont le prince gouverne ». Eh ! s'il ne s'agissait que de cela, l'auteur de l'épître *au Salomon de Prusse* ne serait-il pas coupable lui aussi? Hamann a laissé passer une belle occasion d'appliquer à la morale sa théorie de l'antériorité de l'inconscient sur le conscient, du luxe sur le nécessaire, de l'inutile sur l'utile qu'il avait si brillamment appliquée aux arts, au langage et à la religion. Il aurait pu

montrer qu'il n'y a pas de morale sans préjugés, que la morale est toute en préjugés, en anticipations de l'inconscient sur le conscient. On ne peut pas dire qu'il l'ait fait. Il se contente de déclarer que « comme le service de Dieu et l'autorité séculière émanent d'une seule et même volonté et que le respect qu'on a pour l'un et pour l'autre découle d'une même et unique source, c'est en vain que l'on s'efforcerait de suppléer dans l'un ou dans l'autre à l'absence de l'Esprit par des institutions humaines » (IV, 332). On devine à ce dernier trait ce qui a retenu Hamann dans la carrière où il semblait que la logique dût le pousser. Il a songé au régime frédéricien, et c'est là ce qui a fait dévier et gauchir sa pensée. Selon lui en effet, si l'Esprit n'était pas tout à fait absent peut-être du gouvernement du grand roi, du moins il s'en était en partie retiré. Comment expliquer autrement l'introduction dans l'administration de bandits français, vrais Robert Macaires qui lui suppriment d'un trait de plume une partie de son traitement? L'avertissement de Hamann s'adresse donc à Frédéric II lui-même autant et plutôt même qu'aux Nicolaïtes Et il est certain que la conception de l'Etat chrétien courait plus de risques du fait d'un prince libre penseur et monarque absolu que du fait de quelques publicistes, si hardis et si machiavéliques qu'on les voulût croire. Le gauchissement de la pensée de Hamann, qui s'explique par des raisons personnelles bien connues, se justifie encore devant l'histoire et la logique. Il est ainsi un des premiers qui ait prêché la solidarité de ce qu'on appellera plus tard « le trône et l'autel », et chose curieuse ! c'est à celui qui détient le trône que son avertissement s'adresse plus encore qu'à ceux qui ne songent guère à le saper.

Pourtant, et il faut le dire à son honneur, Hamann n'en reste pas là de sa critique de la morale rationaliste. On a dit qu'il ne l'examine pas en elle-même ; il vient de l'examiner dans son rapport avec le gouvernement de l'Etat. Il va l'examiner dans son rapport avec la société même et sa stabilité (IV, 332-35). « Le cancer de la philosophie n'a que trop attaqué la raison et la moralité des classes élevées. » Il faut prendre garde qu'il ne s'étende au vulgaire. On nous promet, il est vrai, une morale rationaliste complète. Mais entre temps on

s'acharne contre l'ancienne, on la détruit. Que fera-t-on dans l'intervalle qui séparera l'avènement de l'une de l'abolition de l'autre? Tandis que Moïse recevait la Loi au sommet du Sinaï, Aaron au pied du Sinaï proposait le veau d'or à l'adoration du peuple juif. N'est-il pas à craindre que le nouveau Moïse, « avec ses deux tables ou ses douze », ne descende trop tard? « Car l'obéissance de la saine raison que l'on essaie d'instituer est un appel à la rébellion manifeste; les liens de la subordination seront rompus, la subordination n'étant pas possible, si la raison n'est soumise et reniée, et la vraie raison ne devant prouver sa santé et sa force que dans l'accomplissement des lois sans imaginer de petits mensonges sur la moralité de ces lois » (IV, 333-5)[1].

En se lançant dans les généralités qui font le grand mérite de cet opuscule, Hamann, ou pour rentrer dans la fiction, Abigaïl s'est écarté un peu de sa polémique contre le collaborateur de l'*Allgemeine deutsche Bibliothek*. Elle y revient (IV, 335) en faisant observer avec son bon sens de femme qu'à « des philosophes convaincus de ne pouvoir raisonner convenablement sur les humaines misères de l'orthographe », il ne faut pas laisser le droit « de s'attaquer au trésor privilégié du petit catéchisme, la Bible des enfants et des laïcs ». Elle aimerait s'étendre davantage sur ce sujet, et montrer ce que les philosophes offrent pour tenir lieu de ce petit cathéchisme. C'est-à-dire que Hamann est ici sur le point d'entreprendre cette analyse que l'on attendait de lui.

Mais il préfère briser là : « Aux brillants mirages de raison et de morale, au torrent de paroles des philosophes, il ne saurait opposer que les faits, leur évidence que l'on déteste et leur énergie que l'on étouffe » (IV, 336). Il se targue donc d'une méthode empirique et réaliste. Il ne saurait y avoir pour lui de conflit contre l'enseignement de la religion et les faits. Il y a au contraire un conflit entre la raison et la morale, et Abigaïl, personnage biblique qui commence à se rappeler

1. Cela est appuyé de l'autorité de Montaigne (*Essais*, livre I, chap. XVI et XXII) longuement cité à propos de l'Epître de Jacques, IV, « or si tu juges la loi, tu n'es pas observateur de la loi mais tu t'en rends juge », et de Luc, XXIII, 31, « car si l'on fait ces choses au bois vert, que fera-t-on au bois sec? »

ici et à citer abondamment la Bible, les compare aux deux eunuques du roi Assuérus, Bigthan et Théréoth qui gardaient la porte des appartements royaux et qui, s'étant pris de querelle et cherchant à mettre la main sur le roi, furent, grâce au bon patriote Mardochée, suspendus au gibet (*Esther*, II, 21-23). Les allusions bibliques se précipitent et s'accumulent vers la fin de l'opuscule et ne sont pas toujours très claires[1]. C'est dans cette deuxième partie surtout qu'il prend la défense de l'inintelligence et de l'ignorance contre les outrecuidances de l'intelligence et les empiétements du savoir. C'est là qu'il prend le parti des humbles contre les arrogants. Si on le considère comme apologiste, c'est-à-dire comme avocat de la religion, il faut avouer que c'est là son chef-d'œuvre et son coup de maître. Il a essayé de montrer que les méthodes rationalistes sont impropres à satisfaire les besoins des humbles, à leur donner une religion ou une morale. Et il conclut de là à l'excellence pour les humbles de la religion historique et de la morale traditionnelle impliquée dans cette religion. On ne conçoit pas une religion naturelle ou rationnelle : les termes en sont contradictoires. Quant à la morale, la raison, si on l'y applique, remet tout en question, et en attendant qu'elle achève son propre édifice, si tant est qu'elle soit de nature à bâtir quoi que ce soit, elle supprime l'ancien sans le remplacer par rien qui le vaille.

On connaît la doctrine, sans doute elle est susceptible encore de grands perfectionnements : mais les principaux éléments s'en trouvent chez Hamann. C'est là une apologétique fondée sur la tradition et la réalité, traditionaliste donc et réaliste. Hamann a si bien conscience de ces deux

1. D'abord Abigaïl continue de s'inspirer du livre d'Esther, évidemment à cause du favori Haman. Elle conclut sur les paroles mêmes qu'Abigaïl prononce en I Samuel, XXV : « Voici ta servante pour servir les serviteurs de mon Dieu et leur laver les pieds. » Dans une note marginale ajoutée à son exemplaire (VIII[1], 281), Hamann remarque que la servante dont il s'agit est la théologie ou l'orthodoxie qui lave les pieds des fidèles, c'est-à-dire leurs *termini progressus* (Jean, XIII, 10) et dont Luther chantait *Sie ist mir lieb, die werthe Magd*. Ce dernier trait ajoute comme un double sens au rôle qu'Abigaïl a joué en tout ceci; serait-ce un souvenir du double rôle de la Béatrice de Dante? Mais il se peut fort bien que Hamann ne s'en soit avisé qu'en se relisant.

caractères qu'il a conscience aussi du troisième qui résulte de ces deux-là et qui est le caractère démocratique ou populaire. C'est pourquoi sans doute, il fait présenter cette apologétique par une humble femme et c'est pourquoi encore il donne à la religion pour interprète et fondement à la fois le petit catéchisme de préférence aux écrits des théologiens et même à la Bible.

Mais ce serait méconnaître sinon les intentions, du moins — chose autrement profonde et réelle — les dispositions et la nature de Hamann que de le représenter comme un apologiste. L'idée d'avocat est toujours plus ou moins étroitement liée à celle d'apologiste, et celle de plaidoyer encore à l'idée d'apologie. Les apologistes sont trop souvent intéressés; du moins, la plupart étant des clercs, touchent-ils de trop près à l'autel. Double raison qui interdit de ranger Hamann parmi eux. Il rentrerait plutôt dans cette série remarquable d'apologistes laïcs où l'on voit un Pascal et un Kierkegaard. Et jamais peut-être la religion n'a été défendue d'une façon plus ingénieuse que par ceux-ci, sans doute parce qu'ils ne sont pas à proprement parler des apologistes, nullement des avocats, nullement des gens dont c'est la profession d'en convaincre d'autres, mais des gens convaincus et des penseurs originaux. Les apologistes issus du sacerdoce défendent trop souvent la religion contre ses ennemis de la veille, leur apologie retarde, il faut que des laïcs leur prêtent la main pour la rajeunir. C'est ainsi qu'à l'époque de Hamann l'apologétique officielle était si bien déchue que l'essence du christianisme en était oubliée, menacée plutôt que défendue. Elle s'était laissée entraîner par le siècle, et comme le siècle était de plus en plus rationaliste, elle se faisait aussi de plus en plus rationaliste. En 1736, l'évêque Butler avait préludé par sa fameuse *Analogy of Religion;* soucieux de défendre sa foi contre les critiques du rationalisme anglais, il montrait que loin d'être antagonique à la raison humaine, la religion lui était de tous points conforme et *analogue*. Le même adjectif, on ne l'a pas oublié, est employé par Hamann; mais ce n'est plus à la raison humaine que la religion est analogue, c'est à la nature humaine. La religion élargit ainsi sa base ; elle embrasse, au risque de l'étouffer, cette chétive

raison qu'on lui voulait opposer tantôt comme une adversaire et tantôt comme un modèle. Plus tard, on imaginera deux ordres ou degrés de raison. On opposera la raison proprement dite et *lato sensu* à l'entendement, à la raison *stricto sensu*, la *Vernunft* au *Verstand*. L'apologétique fondée sur cette distinction et qui met d'accord la religion avec la raison éminente, intégrale et supérieure tout en concédant et laissant subsister son conflit avec l'entendement ou *Verstand*, est-elle préférable, plus profonde, plus solide que celle de Hamann ? On ne le croit pas. Ce cloisonnement, cette bipartition de la faculté intellectuelle est arbitraire ; du moins le peut-elle paraître, et certes elle n'a ni la clarté ni la force de la distinction proposée par Hamann entre la raison et la nature humaine, la partie et le tout, le *penser* et l'*être*. Et puis, cette apologétique a surtout le tort de réconcilier avec la raison, avec la partie la plus sublime de la raison une religion qui ne s'y prête pas, que saint Paul et Luther ont fondée au contraire en termes énergiques sur la folie, le paradoxe et l'absurde. Hamann a le grand mérite, par sa défense de la religion chrétienne, de lui restituer son caractère propre et de la défendre pour ainsi dire à la fois contre l'ennemi de l'extérieur et contre celui de l'intérieur, de la raffermir et contre ses adversaires et contre ses défaillances. S'il le peut, ce n'est pas à son titre d'apologiste qu'il le doit, c'est à sa qualité de penseur original qui lui a permis de dépasser le rationalisme de son siècle ou plutôt, en le repoussant, de prendre une vue plus complète et plus ample de la nature humaine.

Les caractères historique, populaire et anti-rationaliste de cette apologie se tiennent. C'est parce qu'il sacrifie la catégorie de la pensée à celle de l'être que Hamann peut se mettre d'accord avec le bon-sens populaire pour subordonner la logique à l'histoire, ce qui raisonnablement devrait être à ce qui est ou a été en effet. C'est en ce sens aussi qu'il est réaliste, voyant plus d'être dans le concret que dans l'abstrait, se fiant plutôt au témoignage des siècles, de l'expérience, de l'écriture qui en est dépositaire qu'à celui de la raison, du sens intime variable d'individu à individu et de moment en moment. Non seulement il est orthodoxe et luthérien ; on

sent chez lui le même esprit qui animait Luther, et sa religion a gardé les traces pour ainsi dire et l'empreinte de la personnalité passionnée, sensuelle et rustique de son fondateur.

Ce bon sens fruste et court, cette simplicité saine et robuste lui a inspiré le dégoût des faiseurs de projets de son temps, de ceux qu'on appellerait aujourd'hui réformateurs ou utopistes, du régime frédéricien et de ses satellites, des pasteurs libéraux ; et c'est ainsi que cette œuvre résume dignement la période de sa vie où il a été peu à peu entraîné à combattre ces différentes catégories de personnes et d'idées. La querelle avec Herder sur le langage en a été le début. On voit que, s'il ne s'est pas égaré, il n'a pas tenu à lui qu'il ne s'égarât : c'est la cohérence intime, l'affinité de ses idées qui impose une unité qu'on ne saurait méconnaître à des travaux en apparence hétéroclites[1].

1. Cependant, il s'est séparé définitivement des Berlinois. Nicolaï cette fois ne put s'y tromper. Parlant de cet opuscule dans l'*Allgemeine deutsche Bibliothek* (*Anhang zum Band* 44, p. 2478-9), il fut très bref et résuma sa pensée en ces mots : « Comme il n'est guère possible de discuter avec des gens qui sont en possession de si grands mystères, comme d'autre part mademoiselle Abigaïl déclare tenir la saine raison pour une vantardise et la foi pour une tendance foncière de notre âme, nous nous contentons d'ouvrir la porte et de lui dire : Mademoiselle ou Madame, ou qui que tu sois, il y a place pour toi et pour nous en ce monde » (VIII[1], 281-2). On ne saurait mieux dire que le bon Nicolaï : tout lien était rompu entre Hamann et les rationalistes. Mais que ceux-ci ne s'en étaient-ils aperçus plus tôt !

CHAPITRE VII

HAMANN JOURNALISTE
CONTRIBUTIONS A LA « *GAZETTE DE KŒNIGSBERG* »

LE BAPTÊME. — CLAUDIUS. — GALIANI. — KLOPSTOCK BUFFON. — HAMANN ET GŒTHE. — HAMANN CRITIQUE LITTÉRAIRE

Malgré les déviations que l'on a signalées, il reste vrai de dire que cette période littéraire de la vie de Hamann est dominée et caractérisée surtout par son amitié pour Herder. C'est à la lecture d'un opuscule de Herder qu'elle s'ouvre, et c'est une autre œuvre de Herder qui inspire à Hamann le plus curieux ouvrage qu'il ait écrit alors, les *Prolégomènes de Christian Zacchaeus Telonarcha*. Avant de l'aborder, pourtant, il faut parler de quelques autres qui se rapportent à la grande querelle contre le régime frédéricien et le latitudinarisme dogmatique.

L'année 1774, Hamann collabore plusieurs fois à la *Gazette de Kœnigsberg*. Il eut ainsi à examiner l'*Extrait des Édits concernant l'Église* de Wilhelm Heinrich Beckher (13 janvier), l'*Esquisse d'une histoire universelle* de Schlözer (24 janvier) et une brochure sur le *Baptême chrétien considéré comme une coutume vénérable et non une loi du Christ* (27 janvier). On ne signalera et relèvera dans ces articles que ce qui est propre à caractériser le personnage de Hamann[1].

1. Dans le premier, il a l'occasion d'examiner les droits et devoirs respectifs des prêtres et de l'autorité civile (IV, 368-73). Beckher abordait ce problème dans sa préface. Et Hamann, sans autrement préciser sa pensée, donne à entendre que la préface du *magister* Beckher n'est pas assez explicite et développée pour exposer un problème aussi grave et

Dans ce dernier livre, Georg Jakob Decker[1] essaie de prouver que le Baptême n'est autre chose qu'une vénérable coutume chrétienne et nullement une loi du Christ (IV, 379-83)[1]. Les raisons abondent pour que Hamann condamne toute entreprise de ce genre. Il poursuit ici sa campagne contre le rationalisme intérieur à l'Église, contre le libéralisme religieux. Dépouiller le culte de ses éléments irrationnels, réduire tout au moins ces éléments à de purs symboles intelligibles, à des coutumes vénérables sans doute mais d'une authenticité douteuse et donc nullement essentielles, c'était, ce devait être logiquement, aux yeux des théologiens libéraux, travailler à la justification de la foi devant la raison. Pour Hamann au contraire qui prend en bloc, pour ainsi dire, et sans en vouloir aliéner une seule partie, et la foi et le culte et tout l'appareil rituel de la religion, c'est là quelque chose d'attentatoire à cette intégrité qui fait la force, la beauté et l'autorité de la foi. Cette apologétique rationaliste lui est odieuse parce qu'elle subordonne et finit par sacrifier à une vaine raison humaine et individuelle une partie précieuse de la tradition divine. Il excelle à découvrir le point faible de l'argumentation rationaliste et en quoi elle prête au ridicule par sa présomption.

Le prétendu Decker avait l'intention de montrer que l'Ecriture n'est dans la pensée de Dieu qu'un pédagogue qui

qui le devient davantage « pour un brave homme de pasteur qui ne veut pas trahir son catéchisme luthérien comme un mameluck » (IV, 369), à une époque où il lui faut « fidèlement servir de bien singuliers maîtres (*Wunderliche Herren*) » (IV, 372). Quant à Schlözer (IV, 373-8), sa manière ne lui plaît nullement : ce n'est pas ainsi qu'il entend l'histoire. Non seulement Schlözer est un rationaliste, mais il manque de toute philosophie et de toute profondeur. Il ne connaît ni ne suit la manière de Voltaire, de Hume ou seulement de Raynal. Il est un simple littérateur (*Belletrist*). Et ce littérateur manque de goût. Il parle du cours que professa l'archange Gabriel au Paradis, il parle des archives de Saturne et de Sirius (IV, 378). Hamann est bien sévère, il oublie qu'il s'est plus d'une fois permis de froides plaisanteries, des *concetti* de ce genre. Mais tout semble permis contre un rationaliste.

1. Ullrich (*Ueber den Religions-Zustand*, etc., I, 217-8), attribue ce pamphlet au *magister* Reiche dont on dit que c'est un agité et qui en effet démissionne après cette publication. Le pasteur luthérien orthodoxe Troschel de Berlin le réfuta et Reiche répliqua.

a dû nous préparer à ces temps de même que la loi mosaïque a dû préparer la venue du Christ. Cette pensée ressemble d'assez près à celle de Lessing dans son *Education du genre humain*. Il y a là l'admission implicite d'un progrès et d'une évolution de la foi. Il y a aussi le sacrifice consenti d'un cœur léger des générations précédentes. — Ces considérations sont bien faites pour qu'apparaisse la portée de la critique de Hamann. Quand Decker parle de « notre temps », de « cette époque », Hamann ajoute entre parenthèse « qui ne sont sans doute pas les derniers temps mais qui sont spécialement éclairés en esprit et en vérité, particulièrement recueillis et exemplaires ». N'est-ce pas, en effet, ce qu'implique l'argumentation rationaliste ? Elle affirme tout d'abord — et c'est sa grandeur — que la raison humaine est désormais majeure. Ne l'était-elle donc pas auparavant ? demande aussitôt Hamann. Sa théorie exige en effet que la raison humaine ne change pas, qu'elle soit constante, constamment applicable à certains sujets, incompétente sur les autres, éternellement, constitutionnellement propre à certains usages et impropre à d'autres. « Et le péché le plus impardonnable, la pire barbarie où elle puisse tomber, c'est de vouloir philosopher sur des coutumes vénérables (pour ne point parler des lois les plus sacrées), alors qu'elle est grossièrement ignorante des principes compétents » (IV, 382). En faisant saillir ainsi, pour la ridiculiser, la prétention orgueilleuse des contemporains, c'est l'idée même de l'évolution de la foi, du progrès de l'intelligence que Hamann repousse. On verra que Herder, dans un ouvrage alors fameux, venait sur ce point de se rapprocher de Hamann en reniant la pensée lessingienne de l'évolution et de l'éducation divine mais progressive de l'humanité à laquelle il avait paru se rallier un moment et à laquelle d'ailleurs il reviendra dans la suite. Nul sans doute n'a plus varié que Herder, mais on verra qu'à la fin de cette période, il sera plus proche de son maître qu'il ne l'a jamais été soit auparavant soit après.

C'est Herder qui a recommandé à Hamann le poète Mathias Claudius. Le 1er août 1772 (Hoffmann, p. 67), il lui écrit pour la première fois au sujet de cet Alcibiade de ce « très noble jeune homme *castus, probus, ingenuus facie et animo*

qui a déjà été sur le point, pour le plaisir de voir Hamann, de faire en patins le voyage de Courlande ». Il est le seul avec qui Herder ait parlé de Hamann, car il se fait comme un secret de ses rapports avec le mystérieux Mage du Nord, et il semble bien en effet qu'il se soit prévalu de cette amitié auprès de ses jeunes amis de Strasbourg et de Francfort. Le 3 juin 1775 (Hoffmann, 100), Herder annonce à Hamann la prochaine réimpression des articles de Claudius sous le titre de *Asmus omnia sua secum portans*. Il attend la visite de ce brave cousin Asmus ; on boira à la santé de Hamann.

Hamann n'est pas insensible à tant d'amitié. Et quand sa famille s'accroît d'une fille, c'est Claudius absent qui en est le parrain (V, 118). Lorsque le livre de Claudius paraît, Hamann lui fait l'honneur d'en parler dans *la Gazette de Kœnigsberg* (IV, 384-90) du 10 mai 1775 et de signer, par une dérogation à ses habitudes et à la coutume, de ses nom et prénoms. Herder le remercie avec effusion (Hoffmann, 102).

S'inspirant de l'une des gravures de Chodowiecki qui ornent le volume, Hamann intitule son article : « L'ami Hein à toutes les personnes sentimentales de la Prusse orientale et occidentale qui lisent et qui s'amusent encore à chanter une chanson au clair de lune. » Il se représente ainsi sous la forme du squelette familier, dans le déshabillé d'un critique de très triste figure, en saint protecteur et divinité domestique. Il se promet bien de critiquer Asmus avec toute la douceur d'Asmus qui a si bien parlé de la mort chrétienne, familière, populaire, si peu effrayante, si humaine pour ainsi dire qu'elle prend le nom d'un aimable compagnon. C'est ainsi que Hein paiera d'un coup de sa faux le salaire du Messager. « Tu es un brave et aimable garçon, tu as une âme précieuse et qui est bien à toi, avec le germe de la sagesse mystique sans araignée au centre. » Ce n'est pas en vain qu'Asmus a placé son œuvre sous l'invocation du mystique ami Hein. Il vivra avec sa femme Rebecca, il jouira de son jardinet et boira le lait de sa vache, puis, quand il s'endormira contre la poitrine de la mort, il la trouvera douce comme la chambre nuptiale... C'est une aimable fantaisie, une des belles et bonnes inspirations de Hamann que ce petit discours de *Freund Hein* à Asmus et aux personnes sentimentales de Prusse[1].

La même année 1775, Hamann donne à la *Gazette de Kœnigsberg* un travail tout différent. A la suite de Voltaire, le *Deutscher Merkur* de Wieland avait recommandé la lecture des *Dialogues sur le commerce des blés* de l'abbé Galiani parus en 1770. Hamann les lut, et son enthousiasme fut tel qu'il en traduisit de longs passages pour la *Gazette* (IV, 391-416). Il n'avait pas oublié l'intérêt que dans sa jeunesse il portait à l'économie politique. Mais il avait été séduit surtout par le style et le dialogue de Galiani[2]. Le dialogue de Galiani lui rappelle celui de Platon (*Briefw.*, p. 572). Curieuse coïncidence dans cette admiration pour

1. Il s'y glisse une allusion assez transparente à Wieland. Claudius, dit-il, est plus sage que les sages d'Abdère et que les Schildbürger, et dans une de ces phrases synthétiques qu'il aime, Hamann enveloppe et passe en revue toute l'œuvre de ce mondain et léger Wieland qu'il ne put aimer même quand Herder l'assura que c'était un brave homme.

2. Il fait suivre sa traduction d'un résumé de l'ouvrage (IV, 417-26) et il conclut en tirant les enseignements que ce phénomène littéraire comporte : de même que Rousseau a contesté et nié à la langue française toute qualité musicale, de même Galiani ose prétendre que les philosophes et physiocrates français n'entendent rien à l'art de la politique. C'est sur ce point qu'insiste Hamann, et si on lui demandait ses raisons, il les dirait bientôt (IV, 425) : « tous les peuples sont ivres du vin de la colère du goût français et philosophique. » Or, voici qu'on leur apprend « que le bon sens souverain, de l'aveu même de ses plus récents prophètes et grands prêtres n'est autre chose que l'ignorance systématique des causes les plus naturelles, une ignorance comparable à la neuvième des plaies d'Égypte, aux ténèbres ». Il promet de parler plus longuement de « cette Bête de l'Apocalypse, telle qu'il n'en est pas venu au monde depuis le *Système de la Nature* ». Car si la liberté du commerce des blés est déjà l'aurore d'un beau jour, de quel âge d'or ne sera pas avant-coureuse la liberté de penser et quelle n'en sera pas l'effet sur la République des Lettres allemandes ! (IV, 425). Ce dernier vœu peut s'interpréter soit comme un appel à la liberté de la presse, à la suppression de la censure, soit comme une protestation contre l'influence étouffante de la littérature et de la pensée française en Allemagne. L'une et l'autre étaient odieuses à Hamann, et il voyait dans l'une et dans l'autre, dans la censure et dans le règne du bon sens philosophique, un égal obstacle à la liberté de la pensée. Si l'une était une tyrannie temporelle, l'autre était une tyrannie spirituelle, une sorte de papisme.

Galiani d'un Hamann et d'un Nietzsche ! C'est déjà trop que de la signaler peut-être ; il y aurait inconvenance à insister. Mais ce goût est tout à l'honneur de Hamann, de sa perspicacité, de sa finesse littéraire ; si jamais on la voulait mettre en doute, c'est peut-être ici l'argument décisif qu'il faudrait invoquer en sa faveur.

On voit que jamais Hamann n'a tant écrit pour les journaux. D'après le calcul qu'il fait en janvier 1776 (V, 161), il a fourni l'année précédente à la *Gazette de Kœnigsberg* huit suppléments et deux articles de critique. Qu'était devenue son horreur pour le journalisme ? Sa fécondité l'effraye. Il songe à y mettre un terme. Mais voici une publication dont il ne saurait se désintéresser : c'est la *République des Lettres* de Klopstock.

La première partie de cet ouvrage longtemps annoncé et attendu paraît en 1774. Après avoir vainement attendu la deuxième partie promise pour février 1775, Hamann publie son *Fragment de Programme* ou *Appel du Hibou* (IV, 426-35) comme supplément à un numéro de la *Gazette de Kœnigsberg*. Quel cas Hamann faisait-il de Klopstock ? Malgré la piété du fameux poète, Hamann est parfaitement sensible aux défauts de sa poésie. Il s'exprime là-dessus d'une manière assez singulière. Dans la deuxième moitié de la *Messiade* (V, 68), il trouve beaucoup de passages qui lui rappellent l'*Amadis de Gaule* et les romans de Scudéry ! Herder de son côté n'en juge pas favorablement (Hoffmann, 84).

Dans son article, Hamann louera le style de Klopstock, mais en faisant des réserves, en mettant de l'ironie dans la louange : ce style fait par son contraste avec l'idée et l'affabulation de l'ouvrage le haut comique — sans doute involontaire — de l'œuvre. Il admire comme Klopstock a su transformer le style des chancelleries allemandes en un Minnesinger, et une voix de Harpie en voix de Sirène. Où finit la louange, où commence le blâme ? C'est ce qu'il serait difficile de dire. Il semble bien que l'ironie soit constante. Elle devient plus évidente quand Hamann aborde et discute l'idée même de Klopstock.

Le barde s'indigne que la littérature allemande ne jouisse pas de la gloire qu'elle mérite. « Dans nulle République des

Lettres on n'a fait autant d'inventions que dans l'allemande. » — « C'est là, observe Hamann, un de ces dogmes comme il y en a tant et qui, malgré les preuves qu'on en apporte, ne persuadent personne et ne peuvent nous procurer auprès des autres peuples cette gloire à laquelle nous prétendons » (IV, 427). On croit comprendre que ce qui lui déplaît dans l'œuvre de Klopstock, c'est le fanatisme, la *Schwärmerei* qu'il y découvre, le fanatisme patriotique mais vague qui y éclate en effet à maints endroits. Et quand il reconnaît dans le patriotisme de Klopstock son mérite le plus assuré, on sent tout ce qu'il y a d'ironie dans ce jugement et tout ce qu'il en reste même après qu'il lui a concédé d'autres qualités. Il est d'ailleurs visiblement embarrassé et gêné pour dire toute sa pensée[1]. C'est ce qui explique sans doute l'obscurité extrême de cet article.

Il faut reconnaître que ses jugements littéraires ne sont pas d'un aveugle. L'étude des classiques, la lecture de Milton et des meilleurs parmi les modernes n'avait pas été sans fruit pour Hamann. Son goût s'y était formé, et son goût était assez sûr quand il ne s'agissait que de juger les autres [2].

C'est encore un travail purement littéraire et plus encore que le précédent, puisqu'il est presque technique, que Hamann entreprend quand il traduit pour la *Gazette de Kœnigsberg* des extraits du *Discours sur le Style* de Buffon (IV, 451-467)[3]. Sa brève introduction annonce une haute estime pour Buffon et ses idées : « Elles portent toutes, dit-il, la marque d'un écrivain et d'un observateur également grand. » Les principes de Buffon en matière de style s'inspirent de celui d'Horace :

1. Il aime mieux faire dire à Tacite ce qu'il n'ose pas endosser lui-même. *Duces exemplo potius quam imperio admiratione praesunt*, dit Tacite des vieux Germains (IV, 435). N'est-ce pas qu'en le citant Hamann invite Klopstock à moins édifier de théories et de systèmes, à moins pontifier et à plus produire ? On peut le croire.

2. M. Unger, I, 427-9, insistant sur les passages favorables à Klopstock, ne pense pas que cet article soit ironique et ne remarque pas la gêne et l'embarras que j'y ai cru distinguer. — Nouvelle preuve des dangers de cette figure de rhétorique !

3. Herder fait réimprimer cette traduction dans le *Deutsches Museum* de Boie (v. Hoffmann, 258).

Scribendi recte sapere est et principium et fons. Ils appartiennent ainsi « au sanctuaire du vrai style au sens éminent du mot ». — Pourquoi Hamann a-t-il traduit cet opuscule fameux ? Parce que le directeur de la *Gazette* le lui demandait. Pourquoi y a-t-il ajouté un commentaire assez fourni ? Parce que le directeur de la *Gazette* le jugeait indispensable. Sans doute, mais il n'est guère admissible que Hamann y ait menti à ses convictions. Hamann a pour son auteur une admiration sincère. N'avaient-ils pas d'ailleurs, le bailli de Montbard et lui, dans les Anciens, des maîtres et des modèles communs[1] ? Il est vrai que c'est ici un disciple de Pétrone qui va traduire et interpréter un disciple de Cicéron. Dans des notes ajoutées à sa traduction, Hamann discute les idées de Buffon, les corrige, les éclaire, les commente et ne les accepte qu'après examen et retouches. On ne s'acquitte pas ainsi d'une besogne entreprise sur commande ; il ne traiterait pas ainsi un texte auquel il n'attacherait aucune importance.

A l'observation de Buffon sur l'ordre et la suite où il convient de disposer les idées, Hamann ajoute : « Il ne s'agit pas ici de cette toile d'araignée de dispositions schématiques qui aboutissent à un machinisme grossier et à un misérable matérialisme comme l'école et la mode en imposent ; il est question ici de ce qui, d'après l'analogie de la nature entière et de son organisation vitale, fait le *punctum saliens* et les *prima stamina* de l'embryon dans l'âme d'un auteur » (IV, 452). Je ne sais comment Buffon eût accepté cet amendement que l'on propose à son texte. Comme interprétation de la pensée de Buffon, sans doute la lourde phrase de Hamann est fausse ; mais sans doute aussi son erreur est involontaire et honnête, et, comme expression de sa propre pensée, on sait du reste que ses paroles sont fidèles. Quand Buffon s'élève contre l'obscurité de certains auteurs, Hamann ne craint pas de résister à son autorité. Buffon reproche à un style obscur de n'avoir pas d'effet sur le lecteur : « Pourquoi pas ? demande Hamann ; certes il aura de l'effet sur l'esprit d'un lecteur qui préfère l'obscurité à la lumière » (IV, 454). — Buffon veut qu'une lumière égale soit répandue sur toutes les parties de l'ouvrage et que jamais la lumière ne s'éparpille en étincelles scintillantes. « Mais, observe Hamann (IV, 456), de même que l'on passe la main sur le dos d'un chat dans l'obscurité pour en tirer des étincelles, de même on en tire de la surface des matières les plus obscures et les plus difficiles. » Il plaide *pro domo*. Il a toujours considéré son style comme partie intégrante et inaliénable de lui-même ; c'est pourquoi il n'a pas souffert qu'on pensât à le corriger. « Tous les phénomènes du style, dit-il maintenant (IV, 461), sont bien plutôt des rapports subjectifs qu'objectifs, et sans l'économie du plan il est aussi impossible de les apprécier que d'apprécier les couleurs sans lumière. » Entendons qu'il faut être dans la confidence de l'auteur et dans le secret de ses intentions pour apprécier son style. Cette vérité ne paraît peut-être pas bien précieuse. Elle a pourtant sa valeur et son sens, puisqu'il n'est plus permis, si on l'adopte, de juger séparément le style d'un auteur ni de distinguer la forme du fonds ni, ayant apprécié l'un d'une certaine façon, d'apprécier l'autre différemment. Hamann ne fait guère que développer son principe et tirer une conséquence quand il ajoute (IV, 463-4) que « la vie du style dépend de l'individualité de nos idées et passions ». Se rappelant Socrate, il déclare « que la connaissance de soi paraît être l'unité qui détermine la mesure et la nature de toute connaissance extérieure, de même que l'amour-propre est à la base de toute notre activité » ; c'est-à-dire, puisqu'il s'agit du style, que là aussi toute connaissance commence par être subjective et que le style se doit donc conformer à l'auteur, se modeler sur le sujet avant de se rapporter à aucun objet, soit l'objet du discours, soit le lecteur. On a deviné quelle est la parole de Buffon qui a inspiré cette pensée et que ce n'a pu être que la fameuse définition : « Le style, c'est l'homme même. » Hamann traduit de façon significative : *Der Styl ist der Mensch selbst ganz und gar*. Je ne dirai pas que dans cette traduction Hamann ait trahi son auteur ni que dans ce commentaire d'une parole célèbre il ait maintenu le contraire

1. M. Unger, I, 385, n'a pas tout à fait raison quand il dit que ce n'est pas précisément des leçons de style que Hamann demandait aux Anciens et qu'il les lisait à peu près comme on les lisait au moyen âge.

précisément de ce que l'on voulait dire. Mais il n'a certainement pas dit la même chose. Buffon, on le sait, distinguant la forme du fonds, le pavillon de la marchandise et le style de ce qu'il recouvre de pensée ou de faits, déclare que le style a une valeur par lui-même, et qu'il tient cette valeur propre de ce fait qu'il est ce qui exprime l'auteur. L'auteur est cela, en effet, il est styliste, écrivain, avant d'être chimiste, dramaturge, romancier, historien ou naturaliste. Et tout en reconnaissant que le style ne se peut imiter ni emprunter, Buffon recommande le zèle, l'application et l'imitation des bons exemples. — Peut-on dire que Hamann soit disciple de Buffon ? On a vu qu'il repousse toute distinction entre la forme et le fonds, et que penserait-il de l'imitation des bons modèles ? Hamann considère l'auteur isolément, le style comme un exercice de connaissance de soi, comme un instrument au moyen duquel, si l'on peut dire, le sujet se fouille et se sculpte lui-même ; pour l'autre, le style est un pont jeté entre le sujet et l'objet, entre l'auteur et la matière dont il traite, entre l'auteur et le lecteur auquel il s'adresse; c'est le véhicule de la pensée. Dans le premier cas, le style se modèle sur l'auteur, sur la personne et les particularités de l'auteur (*der Mensch ganz und gar*) ; dans le second, il s'adapte surtout à la matière et au lecteur. Hamann a donné une interprétation subjectiviste et romantique de la formule objectiviste et classique de Buffon.

Ces divertissements littéraires ne font pas oublier à Hamann la lutte qu'il a engagée avec les philosophes. En 1774 a paru le *Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux Idées surnaturelles*. C'est un abrégé du *Système de la Nature* du baron d'Holbach[1]. Le *Petit Essai sur de grands problèmes* paraît dans la *Gazette de Kœnigsberg* en 1775 (IV, 436-44). Hamann ne s'est pas mis en peine et n'a pas fait d'effort bien sérieux pour réfuter le *Bon Sens*. Ce que cet article renferme peut-être de plus curieux, c'est une allusion très explicite, il est vrai, mais très obscure au *Werther* de Gœthe[1]. La première notion que Hamann ait eue de Gœthe lui vint de Herder (Hoffmann, 67 ; 1er août 1772) qui d'abord ne le nomme pas. En septembre 1773 (Hoffmann, 78), Herder plus explicite lui révèle la part qu'il a prise aux *Blätter für deutsche Art und Kunst*. Il parle aussi de celle de Gœthe, *Doctor Juris* à Francfort-sur-le-Main, « que sans doute vous connaissez déjà ou que vous connaîtrez bientôt par son *Götz de Berlichingen* ». Et en effet, après avoir lu le *Gœtz*, Hamann écrit : « Le nom de son Gœtz sera sans doute de bon augure pour notre goût en matière de théâtre ou l'aurore d'une nouvelle dramaturgie[2] » (V, 83). La curiosité de Hamann ne répond pourtant pas tout à fait l'enthousiasme de Herder. Le 13 novembre 1773, il a eu la visite de l'un de ses nouveaux amis, de Merck (V, 44). Merck lui fit très mauvaise impression (Hoffmann, 247). Ce Méphisto se perd à jamais dans l'esprit de Hamann en insistant sur la distinction de l'homme et de l'auteur. Et sans doute, cette visite n'était pas faite pour lui inspirer grande envie de faire la connaissance de l'autre

1. Si Hamann l'attribue à Diderot, c'est d'abord qu'on l'attribuait en effet à Diderot, c'est ensuite pour les besoins de son article et du rapprochement qu'il tient à faire entre ce petit livre et la *Conversation d'un père avec ses enfants* qui est de Diderot et dont la traduction allemande a paru dans les œuvres de Gessner (V, 163). Il considère, d'ailleurs, avec une certaine finesse, le *Bon Sens* comme le pendant et le complément du *Système de la Nature* (V, 163). Le « Système Social » qui y est exposé lui paraît aussi ennuyeux que les œuvres morales de Diderot. Il ne lui fait donc pas tort en le lui attribuant ; cette attribution est de sa part une « métaschématisation », et c'est là une figure à laquelle il tient fort parce qu'elle lui rend de grands services dans cette « économie du plan » qui en poésie s'appelle « l'affabulation ».

1. « La raison la plus saine, (IV, 441), non seulement est mortelle ; c'est encore elle qui est la plus capable de la stoïque toute-puissance d'un jeune Werther à l'école épicurienne de la croix ». On transcrit sans se flatter de comprendre. Sans doute Hamann veut-il dire que l'homme raisonnable est très capable de se tuer, selon la toute-puissance que le Stoïcien se vantait d'avoir sur lui-même et selon ce que le jeune Werther accomplit. C'est de l'école d'Epicure et du chemin de l'amour que Werther s'est fait un calvaire. Hamann devait en vouloir à Gœthe de n'avoir pas prêté de scrupules religieux à son héros. La religion aurait pu l'attacher à la vie, alors que la seule raison ne le pouvait plus. « Que sont, s'écrie-t-il dans la 3e *Pastorale* (IV, 262-3), toutes les souffrances du jeune Werther, comparées au poids de misère sous lequel depuis sept ans Dieu merci ! j'ai poussé dans ma patrie, comme un palmier ! »

2. Et pourtant, M. Unger peut se demander si Hamann l'a jamais lu (II, 685).

ami de Herder. Herder a beau multiplier les allusions à Gœthe (Hoffmann, 84, 90, 98), Hamann garde le silence. Enfin, le 14 août 1775 (V, 158), Hamann a lu certainement du Gœthe, il en fait mention, il en parle. Qu'est-ce ? Qu'a-t-il lu ? Le satire contre Wieland. Qu'en pense-t-il? Peu de bien. « L'Arlequinade de Gœthe n'est pas tout à fait de mon goût, encore que ce semble être le meilleur moyen à employer dans notre époque de barbarie ». S'il n'était pas très curieux jusqu'ici de connaître Gœthe, il n'en est pas, maintenant qu'il l'a lu, très enthousiaste. Herder cependant a donné à Gœthe un exemplaire des *Prolegomena* de Hamann. « Gœthe, écrit-il le 3 juin 1775 (Hoffmann, 100), « vous a en haute estime, silencieusement mais d'autant plus vivement ». Il fait de son ami le portrait le plus flatteur qu'un *Stürmer und Dränger* puisse faire d'un autre : « C'est un garçon (*Kerl*) tout esprit et toute vie. Il ne prétend rien être qu'il ne soit de cœur et du poing (*von Herzen und mit der Faust*) ». « Il vous honore profondément (Hoffmann, 105)... Vous ne sauriez croire comme il recueille tout ce qui vous concerne ; dans ses écrits il n'est que comédien, en réalité c'est un homme sauvage, un dominateur et un bon garçon. » Lorsque Herder devient père, Gœthe est avec Hamann le parrain de son fils Wolfgang (Hoffmann, 117). Hamann sait par Herder que Gœthe est l'un des meilleurs Hamanniens d'Allemagne[1]. Le 27 février 1775, dans une lettre à Hartknoch, il énumère ceux qu'il appelle Hamanniens et passe en revue « ceux qui ont juré fidélité à sa bannière » (*N. H.*, 78). Il y compte sur la foi d'un article du *Teutscher Merkur* de Wieland, Herder, Klopstock, le grand Bode de Hambourg et le « thaumaturge dramatique des bords du Main ».

C'est à cette époque en effet que, grâce à Herder, d'une

1. Dès le 3 janvier 1775, dans une longue lettre à Bode (*N. H.*, 62-7), il parle de lui : il menace plaisamment l'éditeur Bode, s'il refuse de lui payer 45 louis d'or, d'un grand malheur, il assure que Hambourg sa patrie subira le sort de Carthage, sera détruite par les Hannovriens alliés aux Hamanniens, et il ajoute, faisant allusion tant aux farces de Gœthe qu'à son *Gœtz* : « Le D[r] Gœthe de Francfort-sur-Main sera le dramaturge de la fable. »

part, à l'article du *Teutscher Merkur* de l'autre, Hamann commence à être entouré de sympathies. Il n'a rien fait pour les gagner. Et il en repousse plusieurs, notamment celle de Merck. Néanmoins on peut admettre que cette nouvelle atmosphère où il se sent baigner, après l'isolement des premières années, n'est pas sans avoir eu son influence. Peut-être faut-il lui attribuer pour une part l'abondante production de ces années. Herder a su grouper autour de son maître une sorte de secte littéraire. C'est à Jacobi et plus encore à la princesse Galitzine qu'il appartiendra de créer proprement la chapelle hamannienne.

Peut-être Hamann a-t-il été accessible un moment à l'idée de faire figure de chef d'école ou de groupe. Peut-être y a-t-il là de quoi expliquer ses nombreux articles critiques. Il faudrait reconnaître alors qu'il y eut de sa part une faiblesse. Sa vraie grandeur est dans son innocence, si l'on peut dire, dans son désintéressement, dans son ferme propos de ne pas se laisser exalter et de se confondre au contraire parmi les humbles, dans le troupeau des fidèles. S'il a été séduit par le rôle qu'il a entrevu et magistralement décrit de conducteur d'esprits, de psychopompe ou de psychagogue, c'est qu'il a faibli dans ce propos supérieur et manqué à son caractère, mais ce ne fut pas pour longtemps. Faut-il dire que cette faiblesse qu'on croit reconnaitre ne rend ce caractère que plus humain, puisque le soupçon de froideur, d'orgueil ou de morgue qui aurait pu l'atteindre est par elle écarté ?

Quant à la valeur de cette critique littéraire de Hamann, elle n'est pas très élevée. Depuis que Lessing s'en est retiré, la critique allemande ne compte à l'exception de Mendelssohn ni grande autorité ni grand talent. Le jeune Gœthe dans la *Gazette de Francfort* en fait alors, avec plus de verve, de bonne humeur, d'entrain et d'esprit que de justice ou de modération. Mais il est bien rare de retrouver ce ton parmi les critiques de l'époque. Malgré les efforts de Lessing et de Mendelssohn, le ton général est resté au pédantisme. Le courant est si fort que Lessing lui-même et ses amis Berlinois ont dû y céder ; le poids de la tradition, de l'habitude générale les a entrainés ; pour lutter contre leurs concurrents inférieurs, ils ont dû en accepter les armes. On ne s'attend

certes pas que Hamann résiste à ce pédantisme à la mode. Mais comme il est pédantesque de goût et d'inclination et pour ainsi dire naturellement, il l'est aussi avec belle humeur, avec une sorte de grâce ironique et lourde. Il raille son pédantisme, il s'en fait une faiblesse aimable sans vouloir tirer de son érudition hétéroclite gloire ni supériorité. Il en abuse moins dans ses articles de critique que dans ses opuscules. Il est assez économe ici de citations et d'allusions. Il s'en tient le plus souvent à son auteur. Il fait effort pour brider sa fantaisie, lui imposer des limites. Elle s'en échappe parfois, comme dans l'article sur Klopstock, et alors l'obscurité est encore plus profonde que partout ailleurs. Mais en général il fait effort, écrivant dans un journal et s'adressant à un public plus étendu, pour se mettre à la portée de ce public[1].

1. Où le pédantisme apparait, ce n'est plus dans la citation ni dans l'allusion imprévues, c'est dans la précision que Hamann s'efforce de donner à sa pensée et qu'il exige des auteurs qu'il juge. On a remarqué dans sa phrase, dans son style une tournure latine, une tendance à la rigueur logique. Minutieux, soucieux du détail, il raillera pendant des semaines et des mois le théologien Starck pour un barbarisme grec qui lui aura échappé. Il aimait Rabelais et Cervantès. Et lorsque parut la traduction du *don Quichotte* de Bertuch, il se hâta de la lire et d'en faire la critique (*Gazette de Kœnigsberg* du 4 mars 1776, IV, 467-71). Que reproche-t-il à Bertuch ? D'avoir « méchamment » ôté à l'Arioste l'épithète « si frappante, si significative et si juste » de *Christiano Poëta* que Cervantès lui avait donnée ! (Voir Unger, II, 916-19 les notes de Hamann que Roth n'a pas reproduites, et p. 933-4 le commentaire de M. Unger).

CHAPITRE VIII

LAVATER, LES AMIS LOINTAINS ET PROCHES DE HAMANN, KAUFMANN, KLEUKER, KRAUS MISÈRES DE LA VIE DE FONCTIONNAIRE

Cette période marque à la fois un rétrécissement de la sphère de Hamann, sa soumission définitive quoique chagrine à la discipline du fonctionnaire prussien, et tout ensemble un élargissement, un rayonnement plus intense de sa réputation.

S'il n'est pas tout à fait sûr que Gœthe ait lu Hamann avec M[lle] de Klettenberg à Francfort après son retour de Leipzig, il est certain du moins que Herder le lui a révélé à Strasbourg. Et s'il reste douteux en somme que le disciple du classique Œser, que l'auteur des *Dépits de l'Amant*, se fût montré sensible au style et aux pensées du Mage du Nord, il est bien vrai que l'étudiant de Strasbourg devait apprendre des écrits de Hamann et de la bouche de Herder à la fois à apprécier ce qu'il y a d'allemand dans les monuments du passé et à les célébrer dans un langage qui en fût digne. — Le second Hamannien, après Gœthe et peut-être avant lui, est Claudius. Et c'est Herder qui met l'un et l'autre sur la voie. Le véhicule de la gloire de Hamann, c'est Herder. L'autre école du *Sturm und Drang*, celle de Gœttingen, ne semble pas avoir été gagnée, et cela s'explique par ce fait que Herder, quoiqu'il eût collaboré à l'*Almanach des Muses* de 1773, lui était resté plus étranger. Il n'est guère parlé de Boïe ni de Bürger dans la correspondance de Hamann et de Herder. Cette exception confirme la règle et complète la

preuve de ce qu'on disait : Herder a été le véhicule de la gloire de Hamann[1]. Pourquoi Herder n'a-t-il pas fait connaître son maître à Bürger, à Boïe, aux poètes du *Hain?* Il y a une raison suffisante. Ces poètes n'étaient que cela. Au lieu de publier une revue critique, philosophique et littéraire comme la *Gazette savante de Francfort*, ils se contentaient de recueillir de temps à autre leurs poèmes. Ils ne participaient pas au courant qui entraînait les esprits plus hardis et plus ambitieux du *Sturm und Drang*. Ils n'étaient pas épris de philosophie ni de controverses théologiques. Cantonnés dans la poésie, ils avaient le culte du vieux Klopstock, de la poésie des bardes et des skaldes. Ces jeunes âmes légères de poètes, ces étudiants enthousiastes de Klopstock et de Rousseau n'auraient pu comprendre Hamann.

Gœthe au contraire, le comprend, et très bien[2]. Et ce n'est pas comme pur littérateur que Hamann a gagné la sympathie du jeune Gœthe. On s'en doutait, Gœthe n'ayant jamais été un pur littérateur. Ce n'est pas la sympathie des purs littérateurs ou poètes que Hamann a jamais eue. Ni Moser ni Lavater n'ont jamais cultivé la littérature pour elle-même; Jacobi ne s'y est jamais essayé qu'à son dam. Ils sont, l'un l'homme d'État, l'autre l'homme d'Eglise et apôtre, le dernier philosophe. Moser et Lavater sont des hommes d'action. C'est bien ce que Hamann est le moins, quant à lui, mais les idées qu'il agite ne sont pas vaines et il ne les agite point par jeu; elles sont pratiques et lui sont inspirées par la

1. C'est plus tard, à partir de 1781, que Hamann s'intéressera à Voss, traducteur d'Homère, qu'il lira le *Deutsches Museum* de Boïe, recevra la visite de Fritz Stolberg et s'intéressera aux essais de traduction de Bürger sinon à ses ballades. C'est bien plutôt à Jacobi qu'à Herder qu'il le devra (Voir Unger, I, 474-5).

2. Il n'en a parlé qu'une fois dans sa *Gazette de Francfort*, mais d'une manière très significative. Dans son article sur le *Miroir doré* de Wieland, rappelant la description terrible que l'auteur fait du despotisme (Gœthe, *Werke* (Hempel), XXIX, 57), il écrit « le Faune socratique de Kœnigsberg ne saurait lui-même parler contre l'oppression avec tant de vérité, de chaleur et d'amertume, ni la représenter sous des traits plus affreux ». On le voit, Gœthe avait été frappé tout particulièrement par les traits sous lesquels Hamann représentait le régime frédéricien.

vie. Ses rapports avec le premier, d'abord suspendus depuis son inutile voyage de Francfort et la déception qui en est résultée, se renouent à la suite d'une visite que Moser vient lui faire fin novembre 1773, lors d'un passage à Kœnigsberg. Après avoir déposé entre les mains de Moser son manuscrit du *Salomon de Prusse* et de *Doutes et Aperçus*, après lui avoir fait acquérir le portrait de lui que possédait Kanter (V, 46-54), il lui demande certains services pécuniaires que Moser paraît lui avoir refusés[1].

Mais tandis qu'une amitié sur laquelle il fondait de trop grandes espérances lui apparaît refroidie, il en gagne une autre. C'est ce même portrait, exécuté pour son père, puis exposé dans la librairie de Kanter et enfin cédé à Moser qui va le mettre, indirectement, en rapports avec Lavater.

Ni le nom, ni les ouvrages du pasteur Zurichois ne lui

1. Le 3 avril 1774 (V, 62-3), Hamann écrit à Herder que tout ce que les poètes ont dit de la sympathie, il l'a éprouvé en présence de Moser. Pourtant, il parle en termes vagues et obscurs d'une « épreuve du feu » à laquelle il le soumet. Il s'agit sans doute du service d'argent qu'il lui demande d'une façon pressante : « S'il n'y résiste pas, ajoute Hamann, qu'il soit pour les autres ce qu'il voudra, pourvu qu'il continue d'être pour moi ce qu'il fut jusqu'à ce jour ; si le cas se présentait qu'il ne subît pas cette épreuve, je resterais encore indifférent et me consolerais à la pensée que tous les hommes sont menteurs. » Il est peu probable que Hamann ait été invité par Moser à lui avouer sa situation de fortune. Le ton de la lettre du 27 février 1774 est surtout embarrassé : il est évident que Hamann aborde ce pénible sujet sans autre garantie que la bonne opinion qu'il a du cœur de son ami. Il finit par expliquer qu'il est débiteur d'une somme de 600 florins (IV, 319) qu'il ne sait où se procurer. Telle est donc l'*épreuve du feu* à laquelle il soumet son parrain littéraire. Il eût aussi bien pu l'appeler l'épreuve de l'or. On ne sait si Moser la subit à son honneur et à la satisfaction de Hamann. On ne possède pas la réponse qu'il fit à la lettre du 27 février, on ne sait pas s'il y répondit. Mais il semble peu probable qu'il ait rendu ce service à Hamann. Si on ne connaît pas assez Moser pour juger de sa générosité, on connaît assez Hamann pour que le silence qu'il observe depuis ce temps à l'endroit de Moser soit éloquent. Loin d'avoir gagné à la rencontre de 1773 et à l'incident de l'*épreuve* qui en fut la suite, leur amitié y a perdu. Ce qui paraît certain, c'est que Moser ne répondit pas comme Hamann l'attendait à cette confiante amitié — en dépit de l'intérêt que Hamann continua de marquer pour les œuvres de Moser. (Voir Unger, I, 421-22 qui n'attache peut-être pas toute l'importance qu'il faudrait à cette « épreuve ».)

étaient inconnus. C'est à Herder qu'il doit d'avoir lu les *Vues sur l'Eternité* (V, 279). Mais c'est à l'occasion de ce portrait qu'ils devinrent amis. Il a été communiqué par Moser à Lavater, qui le reproduit dans son grand ouvrage de *Physiognomonie*, et d'après lequel il tire à Hamann une sorte d'horoscope psychologique tout enflammé d'admiration. Hamann lit ce passage de la *Physiognomonie* le 14 juillet 1776 (*Gild.*, II, 245), et c'est alors ou peu de temps après qu'il a dû écrire à Lavater. Si cette lettre a été écrite, elle ne s'est pas conservée. Dans la correspondance échangée entre Hamann et Lavater de 1777 à 1785[1], la première lettre est de Lavater et datée du 26 décembre 1777. C'est une réponse à une lettre de Hamann que le pasteur Zurichois a reçue la veille. Le ton des deux correspondants est déjà très cordial.

Lavater a envoyé à Hamann un petit poème intitulé *Soif de l'expérience du Christ* dans lequel, déplorant la faiblesse et la tiédeur de sa foi, il implore la grâce insigne qui échut à Thomas et à Paul de toucher et de voir. Il lui faut la preuve sensible ou l'illumination, il veut toucher ou être touché. Et voilà bien tout Lavater! Il expose tout au long sa faiblesse et l'insuffisance de sa foi. Les livres, il les méprise; il ne recherche que deux choses : la certitude pour lui-même et un secours pour ses frères. Au fond, il est bien, comme l'a vu Gœthe, réaliste et utilitaire. Et il avoue que le goût des « signes et symboles » lui fait défaut.

Hamann répond point par point. Lavater se plaint des mondes de doutes qui pèsent sur sa conscience et il implore instamment une expérience directe du Christ. Mais ne sait-il pas que les expériences, de même que les connaissances, sont de nouvelles tentations, puisqu'elles donnent à de nouveaux doutes l'occasion de se produire ? (V, 276). Lavater exige la certitude ; mais il oublie que la certitude supprime la foi, de même que la loi supprime la grâce (V, 277). Hamann est excellent directeur de conscience autant que sûr dialecticien dans l'esprit de saint Paul; la grande paix qui est en lui se répand généreusement, se déverse sans effort et se communique à celui qui en est assoiffé. Il est heureux, suivant l'Evangile, parce qu'il a cru sans avoir vu. Lavater, toute sa vie, a voulu voir pour croire ou du moins pour croire mieux et davantage. « Tous vos doutes, lui dit Hamann, sont des phénomènes aussi fugitifs que notre système solaire ou terrestre y compris toutes les machines à copier et à calculer. » Et il ajoute, dans sa veine familière, d'une religion humoristique et très humaine, ce précieux conseil : « Mange ton pain dans la joie, bois ton vin de bon cœur, car ton œuvre plaît à Dieu. Jouis de ta vie avec ta femme que tu aimes aussi longtemps que tu auras cette vaine vie que Dieu t'a donnée sous le soleil, aussi longtemps qu'elle durera » (V, 276). Comme on reconnaît ici le Hamann qu'on n'a pas cessé de peindre et combien, au contraste avec Lavater tourmenté de doutes, il gagne en beauté et en calme grandeur, ce laïc, cet humble qui conseille et console si admirablement un fameux pasteur d'âmes !

1. *Altpreussische Monatsschrift*. B. 31, 1894, p. 95-147.

Et tandis que Lavater, sa foi étant faite de charité humaine, en avouait pour ainsi dire la sécheresse, le caractère malgré tout rationnel, précaire et utilitaire, Hamann lui répondait : « Mon christianisme tout entier... est un goût des signes et des symboles, des éléments de l'eau, du pain, du vin » (V, 278). Il se complaît parmi ces symboles et sacrements. Il ne voit partout qu'images et que signes que Dieu prodigue à l'homme.

Sur ces deux points de la foi et des signes, une différence caractéristique vient de se manifester évidemment entre les deux amis. Mais Lavater mettait aussi Hamann au courant de sa polémique avec Mendelssohn. Il a adressé au philosophe juif la traduction qu'il a faite de la *Palingénésie* de Bonnet, le priant soit de réfuter les arguments apologétiques du Genevois, soit de s'y rendre et de se faire chrétien. Hamann lui fait observer que Mendelssohn est parmi ceux de sa religion comme un sel et une lumière et qu'il perdrait tout son mérite et sa dignité en se convertissant. Il a eu la visite de Mendelssohn, ce fut le seul plaisir que lui apporta l'été de 1777. Il allait le voir chaque jour, et les amis ont passé ensemble plus d'une heure agréable. C'est en effet un des traits les plus aimables de ce Hamann dont certains biographes ont voulu faire à leur image un fanatique, que, tout en se

refusant à faire aucune distinction entre l'homme et l'auteur, il a su rester l'ami de ceux qu'il combattait dans ses écrits, de Mendelssohn surtout et de Kant. Attitude conséquente de la part d'un homme qui subordonne la logique à la vie, la Raison à l'Etre et qui ne veut donc pas se laisser tyranniser ni troubler dans ses sympathies ou ses habitudes par une raison trop impérieuse. Il ne nourrissait pas plus de haines que d'amitiés surhumaines [1].

L'amitié de Lavater valut à Hamann la visite du fameux Christophe Kaufmann, le parrain du *Sturm und Drang*, le plus fou, au dire de Dünzer et de M. Minor, de tous les apôtres du génie. Le portrait de cet ancien apprenti apothicaire de Winterthur figurait dans les *Fragments physiognomiques* comme le type du « jeune homme qui est déjà un homme ». On y lisait la devise de l'apôtre des *Kraftgenies* : « On peut ce qu'on veut, on veut ce qu'on peut. » Herder (Hoffmann, 127) annonce à Hamann la prochaine visite de « cet homme qui dans sa vie a été toutes sortes de choses sans rien être, comme vous, et qui a d'ailleurs avec vous beaucoup de ressemblances dans sa destinée et dans ses aspirations ». Hamann attendait ce phénomène avec curiosité. Jouissant de l'hospitalité de la famille Keyserling (V, 239-41), Kaufmann ne refuse pas celle de Hamann ; il n'est ni fier ni difficile. Chez son nouvel hôte il passe les soirées et une

1. La lettre de Lav_ter est comme une consultation en règle. Lavater lui demande entre autres choses quel est selon lui « l'auteur le plus sage et le prophète le plus obscur » (*Gild.*, II, 251). La réponse de Hamann est bientôt faite, car il la tient toute prête, semble-t-il, ayant trop pratiqué la Bible pour se trouver pris au dépourvu. « Après l'Ecclésiaste de l'Ancien Testament, l'auteur le plus sage et le prophète le plus obscur m'a toujours paru l'exécuteur du Nouveau Testament, Ponce Pilate. Sans se préoccuper des rêves de son épouse, il prenait *Vox populi* pour *Vox Dei* : sa règle d'or *Quod scripsi, scripsi* est le Mysterium magnum de mon œuvre épigrammatique. » C'est par ces mots que Pilate répond aux Juifs qui voulaient lui faire effacer le nom de Roi des Juifs qu'il donnait au Christ. Et Hamann l'a citée en effet, cette règle d'or, plusieurs fois dans ses lettres et à la fin des *Prolégomènes* (IV, 200). Cette réponse fut l'occasion du *Ponce-Pilate* dont le titre et dont l'idée centrale, l'exposé de ce qu'il y a de symbolique et de dramatique dans la Bible — Lavater le reconnait expressément (*Lavater, éd. Orelli*, I, 25) — sont dus à la lettre de Hamann.

partie de la nuit étendu sur l'unique sopha du modeste appartement ; sa conversation est pour Hamann aussi fatigante, aussi fertile en imprévu que le passage des Alpes. Ils ne sont pas souvent d'accord, mais Hamann tient à cet original d'abord parce qu'il est recommandé par Herder, et aussi parce qu'il est un original. Il aime s'entourer de pareilles créatures ; il se prit plus tard d'un goût singulier pour Hill, original à la fois plus sincère, plus authentique, semble-t-il, que Kaufmann et plus inoffensif. Quand celui-ci reprit le chemin de Riga et de Pétersbourg, du moins avait-il fait passer quelques bonnes soirées à Hamann. Hamann reconnaissait la justesse de ce que Herder lui en avait annoncé : « il joue presque dans la vie sociale le rôle que je tiens dans le monde littéraire » (V, 241). Le portrait de Kaufmann occupe dorénavant une place d'honneur dans sa chambre, avec ceux de Lavater et de Herder. Il sera remplacé plus tard par celui de Jacobi.

Mais ce n'étaient là qu'amis lointains et hôtes de passage. Plus importantes sont les amitiés durables dont Hamann s'entoure à Kœnigsberg, les hommes dont les entretiens familiers et presque quotidiens lui font une atmosphère où il se plait. Ses rapports avec Kant, s'ils ne sont ni très réguliers, ni très fréquents, ni très intimes, n'ont guère cessé. Mais Hamann s'est rapproché assez étroitement d'un des disciples préférés de Kant, de Kraus. Elevé dans les principes piétistes, ce jeune homme de vingt-quatre ans est d'une nature fort calme, et en toutes choses le contraire d'un Kaufmann. Il fournit à l'Université de Kœnigsberg, où il a fait ses études, une carrière honorable et bien remplie. Il se laissa gagner par la philosophie de son maître qu'il ne dut pas comprendre bien profondément pourtant, puisqu'il retomba dans le dogmatisme Wolfien et qu'il s'accommoda aussi de la théorie anglaise du tact ou sentiment moral. En général, il s'accommodait de toutes les tendances et, avant de se spécialiser dans les sciences de l'administration et des finances, il lui arriva de faire des cours sur Homère, sur Platon et, pour mieux suivre la mode, sur Shakespeare. Tel était cet homme très raisonnable, cet ami sûr et précieux qui resta le fidèle de Hamann. Celui-ci n'en parle guère que sous le nom de Crispus. Cris-

pus, d'après le rôle qu'il joue dans la correspondance, aurait pu être son aîné ; il est bon de savoir qu'il était de vingt-trois ans plus jeune que lui [1].

Si l'on considère le groupe qui se réunit chez Hamann le 27 août 1777, par exemple, pour célébrer sa quarante-septième année, on y trouvera (*Gild.*, II, 248) à midi Penzel, Kreutzfeldt et une mademoiselle Stoltz, après midi un juif du nom de Lippmann Lœwe et vers le soir enfin Kraus (V, 254-5). Hamann a pris soin d'avertir ses convives qu'il ne leur servira pas de vin [2]. Chacun apporte son gâteau. C'est un pique-nique. Hamann narre ces détails avec une gravité touchante. Kreutzfeldt, qui a succédé à Lindner en qualité de professeur de poésie à l'Université, a apporté autre chose qu'un gâteau : il traduit *Hudibras* et s'inspirant de son auteur, il a composé en l'honneur de l'hôte des vers que Gildemeister nous a conservés (*Gild.*, II, 239-41). On trouve là le catalogue burlesque de tous les pseudonymes du Mage du Nord, l'allusion inévitable à son homonyme du livre d'Esther et une énumération de ses ennemis ou plus exactement des courants littéraires, philosophiques et religieux auxquels il s'est opposé. C'est là, et quoique Hamann ne l'ait autorisé que de son silence, une sorte de document officiel. A côté des « enfants qui rédigent des journaux alors qu'ils balbutient encore » — ce qui s'adresse sans doute à Nicolaï; à côté des « tièdes Luciens » — ce qui porte contre Wieland, à côté des « profonds penseurs qui analysent péniblement les facultés de l'âme » — ce qui semble bien désigner Kant, — on voit sur cette liste et en tête les « Mamelucks cachés sous la livrée orthodoxe », et les « fanatiques qui voient des fantômes en plein midi ». Enfin, les amis et concitoyens de

1. Les autres amis de Hamann, pour être plus célèbres, comme Hippel et Scheffner, ou d'une plus haute situation sociale, comme le comte Kayserling et les Bondeli ne furent jamais à ce point ses intimes. Reichardt est, parmi les célèbres, le seul qu'on ne puisse pas ne pas mentionner, et on le verra bientôt à l'occasion du grand service qu'il rendit à son ami en 1777.

2. Il pratiquait ce jour une hospitalité assez large, il recevait un peu au hasard les gens qui se présentaient. Il en était toujours ainsi : « Je ne puis, écrivait-il à Herder (V, 190), vivre sans société. »

Hamann le supplient de rester parmi eux et de ne pas accéder aux invitations de ceux qui voudraient l'attirer soit en Allemagne soit en Suisse; c'est la seule indication de ce genre que l'on possède, et il ne semble pas que ni Herder ni Lavater l'aient invité à quitter Kœnigsberg.

C'étaient surtout les jeunes gens qui se sentaient attirés vers Hamann, non pas précisément des poètes mais plutôt d'une part des aventuriers comme Kaufmann et de l'autre des savants comme Kraus, ou des jeunes gens placés dans une situation mitoyenne entre la science, la philosophie et la littérature. Kleuker en est un exemple. Herder a fait à Bückebourg la connaissance de ce jeune homme qui à vingt-six ans est déjà le traducteur du *Zend-Avesta*, non point il est vrai sur le texte mais sur le latin d'Anquetil. Kleuker se prend d'une belle passion pour tout ce qu'a écrit Hamann (Hoffmann, 120). Il semble avoir été à cette époque un disciple et un imitateur de Hamann. Herder lui-même avouait que les écrits de Kleuker, par exemple son *Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen*, lui donnaient la migraine (Hoffmann, 131) ; sa prétention était telle qu'il n'acceptait des conseils que du seul Hamann (*ibid.*). On a vu que de son côté Hamann se sent attiré vers des caractères de ce genre ; il y a là une aimantation et attraction réciproque.

Son œuvre commence à trouver des lecteurs, et elle les trouve tout d'abord non pas parmi les pieux — Bucholtz, la princesse Galitzine ne sont que des Hamanniens de la onzième heure ; non pas parmi les poètes, — elle était trop savante ; non pas parmi les purs savants — elle ne l'était pas assez, mais parmi des savants dégoûtés de l'enseignement académique et qui participent à ce qu'on peut appeler un *Sturm und Drang* savant ou érudit [1]. La première

1. On n'a malheureusement pas les lettres adressées par Kleuker à Hamann; elles donneraient le ton du disciple parlant au maître qu'il a choisi. Ils ne cessèrent de s'estimer fort. Et ce fut Kleuker qui plus tard mit Hamann en rapports avec Jacobi, Bucholtz et la princesse Galitzine (*Briefwechsel*, 59), c'est lui qui prononça le premier le nom de Hamann devant elle et lui conseilla de lire tout au moins les *Mémoires Socratiques*.

récolte poussée par la semence hamanienne fut de révolte et d'indiscipline, féconde d'ailleurs et dont l'érudition profita. De sa pensée faite d'orgueil à l'égard des hommes et d'humilité devant Dieu, c'était l'élément de révolte qui levait d'abord.

Si Hamann gagnait ainsi des amis, il en perdait aussi. La perte de J.-G. Lindner, mort fin mars 1776, lui est moins pénible qu'on n'eût pu penser. Cet ami de jeunesse a été un peu oublié depuis que Hamann s'est lié avec Herder. Cette vieille amitié a eu un regain de vivacité depuis quelques mois, lorsque Lindner est tombé malade. Hamann le visite assidûment, il est fort édifié de la manière dont son ami se prépare à la mort. Lindner ne l'a pas oublié dans son testament, il lui laisse 50 florins ; il l'a instamment prié de rester son ami même après sa mort : cette idée du moribond pèse à l'esprit de Hamann et garde pour lui « l'aiguillon de l'obscurité » (V. 173)[1].

Hamann est père de trois enfants, il éprouve très vivement les joies et les peines de cet état. Il fut un père à la fois inflexible et faible, minutieux, vétilleux, exigeant et indulgent ; il a connu toutes les douceurs et toutes les amertumes de la paternité, il en a exercé les rigueurs, et il en a eu toutes les faiblesses. « S'il y eut jamais quelqu'un qui connut toutes les joies de la paternité, c'est moi », écrit-il à Herder en octobre 1774 (V, 96) « mais il n'est que Dieu qui sache la peur et le tremblement avec quoi je les goûte ; combien il est difficile de rester dans la mesure en buvant ce doux breuvage, quelle ivresse s'empare de vous ! » Comme son fils avançait en âge, Hamann était pris de remords et de scrupules en se voyant incapable de lui procurer l'éducation qu'il aurait voulu. Sans doute il se rappelait les soins maladroits que son père avait eus pour la sienne ; il se reprochait de ne pas faire mieux [1]. Mais l'humour et la bonne humeur ne le quittaient pas et jusque dans ses plaintes perce sa forte nature. Il a en Dieu une confiance sans bornes. Son âme est fermée au désespoir. Son union irrégulière avec l'ancienne servante de son père était un objet de scandale pour plusieurs de ses concitoyens, encore que la chose fut à cette époque assez fréquente en Prusse ; mais il en était qui lui eussent passé plus volontiers la fréquentation des femmes de mauvaise vie (V, 193-4). Et s'il ne régularisait pas cette union, c'est qu'il la jugeait plus solide ainsi. Il continuait aussi d'héberger et de soigner le fantôme de son frère, dont il supportait maintenant avec résignation l'imbécillité complète ; il y voyait « le plan également inexprimable et incompréhensible d'une main invisible et sublime » (V, 194).

Sa situation matérielle est plus pénible que jamais. Il s'adresse afin d'augmenter son gagne-pain à l'administration dont il dépend. Dans sa lettre du 18 août 1776 à l'Administration Générale (*Gild.*, II, 202-4), son audace dépasse tout ce qu'elle s'était permis jusque-là. Il est presque incroyable qu'une pareille lettre n'ait pas entraîné la révocation immédiate de son auteur. Hamann ne reçut même pas un blâme. De la Haye de Launay se contenta de lui opposer la froide violence du bureaucrate, un silence absolu. Il ne s'en départit pas même quand le 1er septembre (*Gild.*, II,

1. Lindner lui a aussi confié sa bibliothèque (*Gild.*, II, 197-8). Hamann dut en faire le catalogue pour qu'elle fût vendue. C'est pendant ce travail, que l'idée lui vint de vendre ses livres en même temps que ceux de Lindner (V, 169-76). Le prix lui permettrait de mieux élever ses trois enfants ; avait-il le droit de les garder ? Il en dresse donc le catalogue, dans l'espoir pourtant que Dieu sera satisfait de ce commencement de sacrifice, et ne lui donnera pas l'occasion de s'en défaire pour tout de bon. Tout Hamann est dans ce petit épisode, avec son imitation de la Bible et sa passion d'érudit ! Hamann, c'est Abraham et Isaac ce sont ses livres ! Il ne s'est jamais séparé jusqu'ici de ce souvenir de labeur, de bonheur et de jeunesse ; après son emménagement, dans son nouvel appartement les livres tapissaient le mur le plus large de sa chambrette (V, 237). Il gravit pourtant le mont Moriah ! il dresse le catalogue ; Isaac était lié sur le bûcher, la vente devait avoir lieu en septembre 1776 quand Dieu fut clément ; au dernier moment (*Hoffmann*, 118), Herder lui achète la moitié de ses volumes et lui en laisse la jouissance. C'est un des plus beaux traits de la vie de Herder : on ne s'attendait pas qu'un littérateur eût pour un ami pauvre la générosité de Catherine II. Hamann était malade ; la lettre providentielle de son ami le guérit. Dieu s'était contenté de l'intention.

1. Et il y avait des alertes dans le petit ménage : tantôt c'était l'aînée de ses filles qui tombait du haut de l'escalier, tantôt c'était Hans Michel qui perdait toute retenue et même le goût du travail et que son père était sur le point d' « emballer » et de confier à Basedow, le *Pontifex maximus* de Dessau (V, 170-1).

205-6) Hamann revient à la charge. C'est une faveur qu'il demande, une faveur légère, mais il faut voir comme il s'y prend pour l'obtenir! Il demande la liberté d'une après-midi pour assister à la vente de ses livres. A cette fin, il rappelle « son long martyre, la décade de son martyre ». Il a trouvé quelque force dans sa résolution de « sacrifier tout à la volonté de Dieu et du Roy et à la disgrâce de sa Patrie dix fois plus maudite par l'un et par l'autre ». Frédéric II donc est une malédiction, un fléau de Dieu! Il le nomme bien dans une lettre à Herder *the curse of the country!* Mais qui lui aurait supposé l'audace étrange et presque la folie de l'aller dire et écrire dans une pièce officielle! Il se fait l'interprète de la haine sourde et contenue des populations pour les étrangers que Frédéric II a placés à la tête de la plus impopulaire des administrations. « Que le Diable qui comme un grand vent de delà du Désert les a amenés, emporte lui-même ce mélange d'insectes, le rebut de leur terre et plus le fléau de la nôtre que les dix playes d'Egypte! » C'est là « une poignée de foutues bêtes » qui mettra les honnêtes sujets de Sa Majesté « au niveau du saint Job assis sur les cendres et tenant un test pour s'en gratter », dit-il en son singulier français, plus original certes que pur. Mais voici qui s'attaque à la personne même de la Majesté et qui eût été sensible à Frédéric, à sa vanité d'auteur, d'homme et de souverain : c'est un tableau du règne et de ses résultats. « Le cœur des sujets aliéné, leur esprit avili, leurs mœurs vérolées, leur industrie et leur commerce entravés et emmenottés, leur bourse coupée: quelles autres sources resteront aux Finances du Monarque, sinon le bel ouvrage de Pénélopée? La *Gloire de son nom* ternie, la *Vertu* de son règne fleurdelysée, la *Santité* de *sa Volonté* traduite par les indignes riveaux de *Sa Muse* pour avoir été la duppe d'un *Serpent Sophiste,* toutes les vérités du siècle expireront dans un

Quantus artifex pereo

et un Quinquennium viendra mieux que toutes les Editions, Variantes et Traductions Panglosses d'Anti-Machiavel » (*Gild.*, II, 203). On le voit, il se rappelle ce qu'il a su d'économie politique et il s'élève contre les restrictions et entraves que Frédéric impose au commerce dans ses États.

Mais il n'oublie pas ses rancunes de luthérien et de croyant. Il finit par prédire au Roi le sort de Néron! Et il met tout cela dans une requête de fonctionnaire à ses supérieurs hiérarchiques! Il peint sa misère et il en accuse les administrateurs des finances de l'Etat. « S'il faut mourir de faim, de rage et de désespoir, que le reste d'une vie plus infâme que la fin de mes pendards d'ancêtres [allusion au Haman du Livre d'Esther] soit *vice cotis concitæ* c'est-à-dire une pierre à aiguiser le rasoir qui fera la barbe des Maltôtiers, Manceaux, Normands et Gascons », dont toute la science consiste à abuser de la confiance du Monarque.

Le 1er janvier 1777 mourut le Hollandais Blom, conseiller aux gabelles (*Licentrath*). Aussitôt Hamann songea à demander le poste qu'il laissait vacant. Ce poste comportait une augmentation de son traitement et le logement gratuit. Depuis de longues années, il guettait cette place qui était la seule qui lui convînt (V, 200). Il écrit, le 2 janvier, à son compatriote Reichardt, directeur de l'Opéra de Berlin, pour lui demander son appui (V, 200 seqq.). Et Reichardt dut lui promettre ses bons offices dans une lettre que nous ne possédons pas. Il dut agir selon sa promesse, car le 24 janvier, jour anniversaire de la naissance du Roi, une lettre de l'Administration générale confirme officiellement la nomination de Hamann. Hamann est heureux : « Que Dieu bénisse le Roi et son brave *Kapellmeister*, mon digne compatriote et ami », s'écrie-t-il (V, 205). *Non putaram*, je ne l'aurais pas cru, tel est le refrain de cette lettre, et en effet, pour que cette nomination se fît, il fallait ou bien que de Launay fût galant homme, ou bien que la discipline laissât fort à désirer à la régie des Douanes. Sans doute, la joie de Hamann n'était pas sans mélange. Les émoluments de Blom ne valaient guère que par les pourboires qu'il touchait des bateliers, qu'on appelait en bas-allemand des *Fooi* et qui se montaient, bon an mal an, à une centaine de thalers (V, 203). Or, on les supprimait. Mais Hamann tenait surtout au logement gratuit. Sa réconciliation semblait donc scellée avec la régie des Douanes, il ne demandait plus d'autre avancement, il se croyait au port (V, 218).

Mais bientôt des difficultés surgissent. « Je suis, disait-il en janvier, ***Licent-Packhaus-Inspektor*** » (V, 211). Or, on lui ôte le titre d'inspecteur pour ne lui laisser que celui de « garde-magasin » des douanes. La maison occupée par Blom avait un jardinet. On prétendit que, si la maison revenait au garde-magasin, le jardinet par contre était lié à l'inspectorat et que Hamann n'y avait donc aucun droit[1].

Hamann n'obtient donc pas l'inspectorat, et on ne lui livre le jardinet que diminué et dévasté. C'est l'abomination de la désolation. On arrache arbres et plantes et l'on détruit l'enclos d'un petit lac artificiel. Devant la ruine de son jardinet, Hamann se compare au biblique Naboth. Il s'en plaint avec humour dans une lettre du 23 novembre à Reichardt (V, 257-63). Son avancement a entraîné à sa suite tout une armée de soucis et de querelles. Maintenant, il se résigne ; « au lieu d'avoir souffert un tort, c'est moi qui ai eu tort, toutes les furies de l'année passée n'étaient qu'imaginations vaines » (V, 270). Il voit bien qu'il ne peut « démêler vérité et mensonge, ***ad oculum et unguem*** ». Il n'est question pour lui que « de vents d'orages que l'on entend mugir sans les voir autrement qu'à leurs effets et qui sont les maîtres de l'air sans que l'on en puisse montrer au doigt la forme, le commencement ni la fin ». C'est-à-dire que Hamann est un plaideur maladroit. Et cela est vrai, et combien vrai encore de ce qu'il a écrit, des sujets qui l'ont captivé, non pas seulement de la manière dont il entendait ou défendait ses intérêts ! Il est bien vrai qu'il ne saisit jamais guère que des ensembles confus et que l'analyse du détail lui est insupportable. Mauvaises dispositions d'esprit dans un avocat, à peine moins mauvaises dans un écrivain ! C'est pourquoi dans ses affaires et dans sa vie, Hamann fait figure de vaincu et d'humilié, tout comme dans les lettres. Sa grandeur est d'avoir su se résigner à ce double sort. « Je ne m'occupe de rien et ne sais rien, voilà ma forteresse et le sans-souci de ma philosophie socratique. » Il se repose de tout sur Dieu, *sub umbram alarum tuarum* et prononce pieusement le *Fiat voluntas tua*. — C'est pour la passion qu'il y mit, pour cette résignation filiale, pour le portrait que Hamann y donne enfin de lui-même que cette querelle valait la peine d'être contée.

---

1. La veuve Blom lui en refusa les clefs. Ce procédé indigna Hamann. On lui demandait aussi une somme beaucoup trop forte pour indemniser la famille du défunt des dépenses qu'elle avait faites dans la maison. L'indignation de Hamann est à son comble quand ces héritiers, sans songer à le consulter, se permettent de démolir et de faire des changements. Ils lui manquent gravement. Et Hamann apparaît ici sous un jour nouveau. « C'est comme si le sang me sortait par les yeux et sous les ongles, tant je suis jaloux de mon droit de propriétaire et de mon honneur, de ma maison et de son honneur » (V, 232). C'est un éclat du sentiment si germanique de la maison sacrée, du *Hausrecht*, du *homestead*. Et l'on voit poindre aussi une réminiscence de la vigne de Naboth. Ce jardin qu'on lui interdit et qui lui appartient de droit, il le fait forcer par un serrurier (V, 232). Il en est réprimandé par ses supérieurs (V, 234). Il se débat furieusement dans cette affaire où il supplie de nouveau Reichardt d'intervenir.

CHAPITRE IX

HERDER, KANT ET LES « *PROLÉGOMÈNES DE ZACCHAEUS LE PUBLICAIN AU PHILOSOPHE APOLLONIUS* »

Entraîné par la vie de Hamann et attaché à décrire l'homme qu'il fut, on a anticipé. Les deux œuvres importantes qu'il faut présenter maintenant datent, l'une d'avril 1774, l'autre d'avril 1775. Herder, disait-on, domine cette période de l'activité de Hamann, et c'est en effet la première partie de son *Document le plus ancien du genre humain* qui est l'occasion des *Prolégomènes de Zacchaeus le Publicain au philosophe Apollonius*.

Il était bien juste que le nom de Hamann fût associé à cet ouvrage de Herder, car c'est à Hamann que Herder en doit l'idée. C'est en avril 1768, à Mitau, que le jeune professeur de Riga émit devant son maître une « hypothèse » qui le fit passer aux yeux de celui-ci pour un nouveau Beverland. Dans une longue lettre de fin avril, Herder expose plus au long cette hypothèse, comme il l'appelle, et il y a là en vérité tout le *Document* en germe (*Hoffmann*, 39-46). Il y a même davantage, il y a des éléments qui ne se trouvent pas dans le livre définitif ; rappelons-les ici pour qu'il apparaisse dans quel esprit le livre fut conçu, de quelle conspiration d'idées et de sentiments il est résulté.

On y distingue facilement trois éléments : philosophique, théologique et historique. Herder est tout d'abord un élève de Rousseau, un élève intelligent, qui déjà s'émancipe, qui accepte encore sur plus d'un point la doctrine du maître, mais qui lui reproche déjà de ne pas pousser assez loin son

enquête et qui est à la veille de se faire une méthode qui lui soit propre. Quand il médite sur l'humanité, voici le grand problème qu'il se pose : « Comment notre état actuel, qui n'est évidemment pas primitif, s'est-il établi ? » Dans cette opposition entre la nature primitive et la civilisation, il n'y a rien encore que de commun à presque tous les philosophes du XVIIIe siècle. Dans la question suivante, parallèle à la première et qui l'amplifie, l'attitude de Herder se précise et il apparaît nettement qu'il dépend de Rousseau : « Comment le mal entra-t-il dans le monde ? » (*Hoffmann*, 40). Et du même coup apparaît aussi le théologien ou du moins le chrétien. L'état de nature de Rousseau, c'est l'état d'Adam et d'Eve au Paradis. L'état de civilisation dont parle le philosophe de Genève, c'est l'état de tous les mortels depuis la Chute. Au lieu de subir la seule influence de Dieu, l'homme, tout homme subit aujourd'hui celle de tous ses semblables, de la société. « Comment, demande énergiquement Herder, comment de créatures de Dieu sommes-nous devenus créatures des hommes ? »

Ce point de départ est philosophique à la fois et théologique ; c'est celui de Rousseau et c'est celui du dogme. Les philosophes aussi, les philosophes de métier, comme dit Herder (*Handwerks-philosophen*), se sont posé la question du mal ainsi liée, au gré de Rousseau et de la théologie, à celle de la civilisation. Mais Herder ne se contente pas plus de leurs réponses que de celle de Rousseau. Les leurs sont diverses, arbitraires, individuelles ; chacun voit le mal où il souffre et, comme on dit vulgairement, où le bât le blesse. Celle de Rousseau est tellement enveloppée de paradoxe et de phraséologie qu'on n'en peut saisir la substance. Kant lui-même, « le grand disciple de Rousseau », un jour que Herder le consulta, fit une réponse à la Tobias Shandy.

C'est ici qu'intervient l'élément historique. « Ne serait-ce pas pour le mieux si nous avions là-dessus une sorte de document, de vieux document ? » (*Hoffmann*, 40). Et de qui Herder tient-il l'idée d'en appeler à un document historique, à un témoignage du passé, en ce siècle où la foi aux témoignages est si faible, où seules l'expérience et la raison sont invoquées et reconnues comme fondement de la certitude.

comme éléments de connaissance ? On peut affirmer qu'il la tient de Hamann et que, sur ce point précis de la restauration en dignité et en autorité du témoignage et de l'histoire, Hamann a donc été, par Herder, sinon le père, du moins le grand-père de l'historisme. Mais le témoignage dont on soupçonne déjà la nature, sera-ce un témoignage humain, ordinaire et soumis par suite à la critique et à l'examen ? C'est ici que commence l'équivoque, l'obscurité, l'incertitude foncière de la pensée de Herder.

« Ne serait-il pas plus heureux encore, poursuit-il, que ce Document contînt des opinions plus qu'humaines ? » — Parfaitement. On reconnaît là l'idée de la révélation : Dieu a laissé aux hommes un témoignage écrit de ce qu'il a fait pour eux ou pour sa gloire et de ce qu'il attend d'eux. Il les instruit, directement par l'Ecriture et indirectement par la Nature, de leur histoire, de leur condition et de leurs devoirs. C'est ce que Hamann s'expliquait à lui-même en lisant la Bible et c'est ce qu'il consignait dans ses *Méditations Bibliques*. Est-ce là ce que veut dire Herder ? Oui, sans doute. Mais cela n'est pas tout, et l'on pourra se demander bientôt si c'est l'essentiel de sa doctrine.

Ce document dont il a donné à entendre que, s'il est divin, c'est tant mieux, voici qu'il le considère et le présente comme un document purement humain, comme une pièce d'archives, comme un texte parmi beaucoup d'autres qu'il faut lire et interpréter comme on lit et interprète les autres. « Il faut s'attendre », et ce qu'il poursuit, c'est une déduction *a priori*, « il faut s'attendre que ce document soit oriental, puisque selon toute apparence l'homme a vécu d'abord en Orient. Sans doute aussi le style en sera-t-il oriental ? il portera les traces de l'esprit oriental ? et comme la plupart de ces documents nous viennent des juifs, — voyez donc comme j'amène le troisième chapitre du premier des prétendus livres de Moïse ! » (Hoffmann, 40-41).

Nous ne le voyons que trop. Si le document est plus qu'humain, s'il est divin, pour parler net, il est sans intérêt, il est d'un intérêt bien secondaire qu'il soit oriental ou juif ou tout autre chose. C'est pourquoi chaque Eglise reste fidèle au texte qu'elle a accepté une fois pour toutes, la romaine à la Vulgate, la luthérienne à la version de Luther. C'est pourquoi Hamann à Londres pouvait se jeter sur le premier texte venu, et sans autres considérations historiques, son âme seule y étant préparée par la grâce, recevoir la parole de Dieu, et sans autre appareil critique, y puiser consolation et enseignement. — Herder au contraire, le jeune et savant Herder ne sait pas, quand il le faut, renoncer à sa science ; il n'a pas passé par les expériences qui ont ébranlé Hamann : il nous montre un Dieu qui se déguise sous une défroque orientale, et pourquoi ? parce qu'il n'a pu faire autrement, parce que, suivant la déduction herderienne, il l'a fallu ! Pourquoi donc cette révélation, pourquoi ce document, qui s'adresse à tous les hommes, pourquoi faut-il qu'il soit, s'il est divin, d'une couleur locale aussi criarde ? pourquoi doit-il être « un vieux et oriental et poétique et judaïque document national ? » (Hoffmann, 41). Et s'il est tout cela, à quoi reconnaitra-t-on qu'il est divin ? Sans doute, en s'abaissant jusqu'à se communiquer aux hommes, il a fallu que Dieu choisit parmi eux quelque peuple ou qu'il en prît un au hasard, à cause des grandes différences qui les séparent. En admettant cette élection, ce choix ou ce privilège, on ne suppose rien qui ne soit conforme à la foi. Mais ce qui reste étrange, c'est la démarche de Herder qui pense devoir remonter à ce document très ancien, en rafraîchir le sens par des considérations toutes profanes, historiques, ethnologiques et poétiques alors que seuls les croyants pourront en être édifiés, que les infidèles n'en seront pas nécessairement convaincus d'erreur et qu'il serait si simple et plus orthodoxe, je pense, pour faire œuvre d'édification, de s'en tenir au texte commun, sans autrement subtiliser, et d'accepter d'emblée le troisième chapitre de la Genèse avec les autres livres de Moïse comme étant de Moïse.

Nous ne condamnons pas, bien entendu, c'est à peine si nous apprécions, nous faisons seulement saillir les caractères de la méthode de Herder pour montrer, après avoir fait voir ce qu'il doit à Rousseau et à Hamann, ce qu'il a d'incontestablement original. On le voit assez maintenant, et toute cette lettre le prouve, ce qu'il a d'original et de propre, c'est son imagination historique et sa verve, une sorte d'exaltation

qui le prend au contact du moindre fait historique, qui double pour ainsi dire l'activité de ses facultés et qui l'emporte. Imagination de poète sans emploi, qui se répand dans l'œuvre de l'historien et du philosophe et y laisse une empreinte ineffaçable, elle va tout vivifier — à moins qu'elle ne confonde tout. Imagination trop facile peut-être, elle s'excite trop volontiers et sans grand discernement. — Que va-t-il faire en effet de ces images du troisième chapitre de la Genèse, du récit de la tentation et de la Chute ? Des allégories. Il le reconnaît lui-même, mais il compare ces allégories à celles de la « dogmatique », et il demande d'un air de triomphe si les siennes ne sont pas plus belles, plus vivantes, plus embaumées des parfums, plus dorées du soleil d'Orient que les autres, passablement « métaphysiques, froides comme le Nord et dogmatiques » (Hoffmann, 41). Au lieu de le lire dans un esprit « nordique, chrétien, moderne et philosophique », il lit cet ancien document « dans un esprit oriental, judaïque, antique et poétique ». Voilà bien l'antithèse. Et l'on sait de quelle importance elle est, quelle révolution elle signale et accomplit déjà dans le goût et dans la méthode. Herder affirme ici que l'historien doit être un esprit mobile et souple, toujours prêt et dispos à se transporter dans n'importe quel temps et sous n'importe quel climat. Tout Herder est ici, puisque cette grande idée d'humanité dont il a fait le centre de sa multiple et brouillonne activité, cette idée d'humanité qu'il se forme, comme on l'a si bien dit, non par abstraction et élimination mais par voie de dénombrement et d'addition, y est exposée déjà et à l'œuvre.

Mais il lui a fallu renoncer à une partie de son dessein ; entraîné par la pente de son imagination, il a perdu de vue son point de départ : il ne lira pas le document dans un esprit chrétien ! Il sacrifie la théologie et même le christianisme à l'histoire. Et ce qu'il appelle ici l'histoire, est-ce autre chose que la poésie ? L'élément apologétique a disparu ; à peine s'il reste l'intention d'édification. Voilà bien la revanche de ce poète dont Hamann a découragé les premières tentatives ! Débusqué des odes et des cantates, il s'impose aux vieux livres qu'il déchiffre; chassé des vers, c'est dans la prose qu'il triomphera. C'est poétiquement qu'il va rajeunir ce passage

de la Bible, en dépit des philosophes rationalistes et à la barbe des dogmatiques eux-mêmes. — Le jour où Herder écrivait sa lettre d'avril 1768 à Hamann, il avait trouvé sa voie[1].

A cette lettre, Herder n'a reçu de Hamann qu'une réponse peu encourageante. Hamann lui écrit sous l'influence d'une bouteille de Bischoff qu'il déguste (II, 381-3 ; *N. H.*, 126-7). Et s'inspirant sans doute du noble breuvage, il observe que le projet de son jeune ami est comparable plutôt à un vin qui fermente qu'à un vin pur et dépouillé. Il a caressé jadis un projet analogue. Mais il préfère le premier chapitre de la Genèse à tous les autres. Sans doute aussi, il y a de la vérité locale pour ainsi dire dans ces livres ; la révélation pourtant est ce qui domine ; un *os graium*, un philosophe peut parler de la société ; la révélation seule pouvait aborder le sujet de la création. Quant au troisième chapitre, il y a bien autre chose que des « corollaires de Rousseau ». Hamann doute de la vérité du système de son ami, il doute même que Herder en soit persuadé. — Il plaisante, et n'attache pas grande importance à l'idée dont Herder est si fier. Il a moins d'imagination, il s'en tient à ce qui est visible, sensible et tangible, c'est-à-dire à la lettre, sachant bien que là derrière, derrière ce cadran visible se cache l'art du maître horloger, des rouages et des ressorts qui ne se devinent pas à moins d'une Apocalypse. — Herder se le tint pour dit, et ne revint pas sur ce sujet.

Mais dès la reprise de leur correspondance, Herder annonce le 1er août 1772 que *Die aelteste Urkunde des Menschen-Geschlechts* sera la première œuvre que Hamann recevra de lui (*Hoffmann*, 66). Ce n'est pas que les doutes ne l'assaillent; il craint que les forces ne lui manquent (*Hoffmann*, 68). Mais son génie lui souffle à l'oreille que la chose a deux aspects, que du point de vue de la vanité ce peut être une découverte

1. Il lui donne un long échantillon de son exégèse, les idées y abondent, ou plutôt, comme il n'y en a qu'une, les applications de cette idée et les images. Son commentaire est ingénieux et touffu. Mais ce n'était pas encore là le livre, le seul livre, remarquons-le, qu'il ait écrit avant les *Idées*. Ce n'est qu'à Bückebourg qu'il retrouve, marié, avec la paix du foyer, la sérénité du penseur, le recueillement du croyant, et le loisir de travailler à son grand projet.

tandis que du point de vue de l'humilité et de la vérité ce serait un message divin et une mission. On reconnaît le langage d'une âme fortement ébranlée, le ton de l'âme de Herder, conciliante, également partagée entre le monde et Dieu, flottante et peu sûre d'elle-même.

L'inspiration de son ouvrage devient, pendant la *crise* de Bückebourg, plus théologique que n'en était la première esquisse, le langage de Herder se rapproche de celui de Hamann. Le *document*, le 3[e] chapitre de la Genèse est aussi une révélation divine. Et c'est ce qu'il est par excellence et éminemment (*Hoffmann*, 74, 2 janvier 1773), dans cette belle lettre où Herder décrit sa conversion définitive et la calme existence de pasteur d'âmes qui en semble le résultat et la récompense immédiate. Il n'est plus jaloux et soucieux que de le commenter dignement, « il lutte et il combat ». Hamann l'appuie de sa foi, de ses conseils et de ses encouragements (13 janvier, V, 24-5). Le sujet lui tient à cœur; il lui était jadis familier. *Origines...*, c'est le titre d'un petit essai qu'il voulait écrire après les *Mémoires Socratiques*. Mais il y a des pensées dont on n'est capable qu'une fois dans sa vie, et ce qu'il n'a pu que rêver, il est heureux que ce soit Herder qui s'en fasse l'exécuteur.

Enfin, le 2 avril 1774 (V, 60), Hamann qui a reçu le livre de Herder lui en fait son compliment. Il prévoit ce qu'on en dira : les Polonius du siècle déclareront que Herder a dépassé Hamann en hamannisant. En cas de querelle littéraire à ce sujet, il défendra Herder. Il vient de livrer le « monstre » de son ami au juge compétent en matière de beau et de sublime, à Kant, pour que celui-ci en fasse l'analyse. Qu'est-ce donc que Hamann avait reçu le 1[er] avril 1774? Qu'était devenu au bout de six ans ce livre dont on a vu ce que fut l'ébauche? Le nom lui en était resté, le titre, et, ce qui le justifie, l'esprit général et la méthode d'interprétation qu'il inaugure. Mais « l'antique document » n'est plus l'histoire de la Chute ni le troisième chapitre de la Genèse, c'est le premier et l'histoire de la Création[1]. Le plan a changé

1. Herder ne publia qu'en 1776 la 4[e] partie de son ouvrage où il interprète le mythe de l'Eden, de la tentation et de la chute.

en ceci surtout qu'il s'est étendu. Pour étendre ainsi son sujet, Herder a-t-il été touché et a-t-il fait son profit des conseils que Hamann lui donnait en 1768? On ne sait. Mais, en modifiant son sujet, Herder a été amené à reléguer au second plan et à oublier le problème du mal et de la société qu'il se posait jadis en termes qu'il empruntait à la fois à la théologie et à Rousseau. D'autre part, il fait plus grande encore la part de l'imagination et de la poésie : il arrache son lecteur aux disputes des écoles et aux méditations des philosophes pour lui expliquer dans la campagne matinale, parmi la rosée et les fleurs, l'enseignement quotidien que Dieu nous donne dans l'aurore (*Urkunde*, 1[re] partie, chap. IV). C'est ainsi que les sept étapes de la création figurent le progrès du soleil qui chaque matin sort des ténèbres chaotiques de la nuit pour conquérir le monde. D'autre part (*ibid.*, 2[e] et 3[e] partie), il s'abandonne à sa passion historique. Regagnant sa chambre de travail, après sa promenade matinale, il compulse les volumes les plus hétéroclites et s'engage dans une expédition à travers l'Égypte, le Phénicie, la Judée, la Perse et l'Inde pour retrouver partout le symbole sacré de la « septmaine ». C'est avec une joie triomphante qu'en Égypte, par exemple, il découvre « sept lettres sacrées (II, chap. I[er]), sept dieux (II, chap. II), une histoire naturelle, une cosmogonie fondées sur le chiffre sept (II, chap. III), et une chronologie (II, chap. IV) ». — Les 380 pages de son livre, qui seraient monotones si elles ne comprenaient que cette recherche du nombre sept et l'énumération fastidieuse de ses résultats, sont agrémentées de dissertations sur les choses et les personnages les plus mystérieux des diverses antiquités, Orphée, Hermès, Manèthon[1]. Enfin, dans la première partie surtout, et comme pour soutenir le ton poétique qui y règne,

1. Cela est bien dans le goût du siècle. Ce qui l'est tout autant mais qui brave pourtant le siècle dans ses représentants les plus illustres, ce sont les attaques fréquentes dirigées par Herder contre ses devanciers les plus célèbres et contre les spécialistes en quelque sorte des diverses sciences qu'il aborde cavalièrement, du ton d'Œdipe abordant le Sphinx. Le livre s'ouvre sur une déclaration — « on traduit la Bible, on ne la comprend pas » — immédiatement suivie d'un chapitre sur les sottises jusqu'alors débitées par les écoles sur la Genèse.

les psaumes, Job, Sophocle, Milton, Young, Shakespeare, Ossian, Klopstock sont plus ou moins longuement et complaisamment cités. Et les trois premières parties que Herder publie en 1774 ne sont qu'un commencement et une amorce !

Tel est le livre que Hamann soumet au jugement de Kant en souhaitant que Minerve aiguise son regard (V, 66). Il attend un peu la réponse de Kant pour savoir ce qu'il doit penser lui-même.

Il ne l'attend pas longtemps. Le 6 avril déjà, dans une première lettre, le philosophe analyse l'ouvrage de Herder (VIII, 234-7). Quoique la poésie en soit séduisante, il ne s'arrête pas à la première partie, et, s'attaquant d'emblée au problème de la septmaine sur lequel Herder ne cesse de revenir dans la 2[e] et 3[e] partie, il expose et fixe ce qu'il en a compris. Il a compris que Herder veut prouver « que cet antique document, loin d'être simplement le 1[er] chapitre du 1[er] livre de Moïse, contient la tradition de la manière selon laquelle tous les peuples de la terre ont reçu leur premier enseignement, tradition qui a été conservée par plusieurs peuples, par chacun selon sa généalogie ». A sa brève analyse, Kant ajoute quelques mots à l'adresse de Hamann. Il prie son cher ami de corriger cette analyse si elle lui paraît fautive en quelque point et d'employer, pour le faire, un langage humain. « Pauvre fils de la terre que je suis, écrit Kant, je ne suis pas organisé pour entendre le langage divin de la raison intuitive. » On le voit, il n'a pas oublié l'époque où il tentait d'amener Hamann aux raisons de Berens, et son compatriote est resté pour lui une sorte d'illuminé ou de Jacob Bœhme. — C'est à cette première lettre du 6 avril que Hamann répond par la lettre qui est devenue la première partie de ses *Prolégomènes*.

Il compose en effet cet ouvrage de deux lettres qu'il a adressées à Kant sans y insérer les réponses de son correspondant. Il le publie pour tenir la promesse qu'il faisait à Herder le 30 mai (V, 77)[1]. Il ne s'était pas laissé éblouir par

1. La lettre même de Hamann à Kant du 7 avril a été publiée par *Morgensterns Beiträge* en 1816 (v. VIII, 242-3). Herder y est nommé là où le texte des *Prolégomènes* porte « notre auteur ». On y lit aussi « la faculté

les qualités ni par le succès du premier opuscule de Herder, il avait eu le courage de le condamner. Mais, entre l'opuscule sur le *Langage* et le *Document*, Herder a passé par sa crise de Bückebourg ; il est rentré en correspondance avec Hamann, et toutes les imperfections du nouveau livre n'empêcheraient pas le Mage de crier à Herder : nous sommes à toi et des tiens.

Ces dispositions de cœur expliquent la vivacité de la réponse qu'il fit à Kant, au philosophe Apollonius que lui, pauvre chrétien Zacchaeus le Telonarque ou Publicain est venu consulter sur l'œuvre de son ami[1]. A l'analyse d'Apollonius, Zacchaeus oppose la sienne ; il ne s'en rapporte qu'à sa mémoire pour extraire de l'ouvrage « les quatre points cardinaux » dont voici les deux premiers : « I. Le récit mosaïque de la Création n'est pas de Moïse, mais nous vient des pères et ancêtres de la généalogie humaine. — Cette antiquité authentique suffit à nous le rendre vénérable et nous révèle encore ce que fut la véritable enfance de notre race. II. Ces *Origines* ne sont pas un poème ni une allégorie orientale, ni moins encore un hiéroglyphe égyptien : c'est un document historique au sens le plus propre du mot, une pièce de famille qui fait foi mieux qu'un phénomène naturel ou que la plus commune des expériences de physique » (VIII, 237-42).

Dans sa réponse du 8 avril, Kant insiste sur ce point et conteste que l'analyse de Hamann reproduise fidèlement la pensée de Herder. Dans cette deuxième lettre en effet, Kant est amené à pousser plus loin son analyse : l'intention de l'auteur est, selon lui, de prouver que « Dieu a enseigné à l'homme le langage et l'écriture, et, au moyen de ces deux organes, les principes de toute connaissance. L'auteur n'invoque d'ailleurs ni le témoignage de la raison ni celui de la Bible, il ne procède ni en philosophe ni en théologien ; il s'en rapporte à un monument très ancien, commun à presque

de théologie de l'Albertine » à l'endroit où le texte porte « la Sorbonne ».

1. Comme le raconte une antique relique, les *Trois livres des Consultations* publiés par d'Achery en 1723 (V, 113-4 à Herder).

tous les peuples civilisés, et il montre que ce document — la Septmaine — s'explique d'une façon particulièrement satisfaisante par le 1er chapitre de la Genèse. Les antiques traditions d'une part et le texte prêté à Moïse de l'autre s'éclairent mutuellement. Les unes garantissent l'exactitude et révèlent, précisent le sens de l'autre. Le sens de ce *Document* ne saurait donc être proprement historique ; le 1er chapitre de la Genèse ne contient pas l'histoire de la Création, mais, sous cette image, il est la division et le sommaire de l'enseignement divin qui se répartit en sept leçons. — Selon Kant, Herder n'admet pas l'historicité du 1er chapitre de la Genèse; selon Hamann, il l'admet. Kant, dans sa réponse du 8 avril, ne cède pas, et, bien au contraire, il fait observer à Hamann son erreur.

Et Hamann, dans sa réponse finale, présente une défense qui est un aveu (IV, 195) : « Le 2e point de ma petite analyse, écrit-il, ne contredit nullement le sens de l'auteur; il n'a d'autre prétention que de le *compléter* (*ergänzen*). » Voilà donc où en arrive Hamann après avoir annoncé à Herder, sur un ton de grand sérieux (V, 84), qu'il désire dans sa défense « pouvoir tout déduire *a priori* » sans s'engager dans le raisonnement *a posteriori* de Herder ! Il fait des analyses qui *complètent* la pensée analysée ! Il est incapable radicalement de suivre la prudente et patiente méthode de Kant. « Il n'est pas question en ce moment, dit celui-ci, de savoir si l'auteur a tort ou raison » (VIII1, 238), et il s'applique uniquement à fixer : 1° quel est, dans l'esprit de l'auteur, le sens et la portée du *Document;* 2° en quoi consiste la preuve puisée dans les Archives des peuples de l'authenticité et de la pureté de ce *document* pris en ce sens. Hamann à son tour se résigne à examiner les deux points (IV, 194), mais il ne s'y résigne qu'après avoir déclaré que l'intention de l'auteur et la question principale de savoir s'il a tort ou raison ne lui sont nullement indifférentes, et à ses yeux en effet elles priment toutes les autres. Cela est si vrai qu'il n'examine nullement les deux problèmes dégagés par Kant : il s'excuse sur la *porosité* de sa mémoire (IV, 195), il se dérobe comme il l'a fait jadis dans la discussion sur l'origine du langage. Comment peut-on nous représenter Hamann

comme un formidable lutteur ? Il bégaye au troisième mot, et le fil de ses idées se perd à la deuxième lettre qu'il échange avec Kant !

Sur le fond du débat, il leur était difficile de s'entendre, car l'obscurité ou plutôt l'ambiguïté de la pensée de Herder est très réelle. Le *document* était-il, comme l'entendait Kant, une allégorie orientale ? Mille endroits semblent vouloir le dire, et la lettre d'avril 1768 le signifiait expressément. Est-ce une pièce d'archives, susceptible de faire foi en justice, comme le veut Hamann ? Sans doute, puisqu'elle est la base de la religion, le lien entre les religions est donc le gage de la fraternité humaine. Comment sortir de ces insaisissables nuées d'images et de ces métaphores contradictoires, puisque le titre même de l'ouvrage en est une et que la pensée de Herder, dans tous ses avatars, a eu ceci de constant et est restée fidèle à elle-même en ceci qu'elle n'a jamais été claire ni précise !

Aussi bien n'est-ce pas Herder qui nous occupe ici, mais Hamann. Ne lui demandez pas d'imaginer que Herder n'ait pas pensé ce qu'il pense ni qu'une œuvre conçue sous ses auspices et pour ainsi dire sous son aile ne reflète pas sa pensée ! Il est bien certain d'être en communion d'idées comme de cœur avec son ami. Comment dès lors se pourrait-il qu'il fût interprète infidèle de sa pensée ? S'il avait un reproche à lui faire, ce serait d'avoir par son gros volume nui à la simple et efficace énergie du texte : « Je suis certain que notre *document* dépasse en simplicité et en évidence le rapport que César fit à ses amis *Veni vidi vici* » (IV, 195). Dans l'ouvrage de Herder, il admire bien moins l'exécution que ce qu'il appelle « la théorie et la méthode d'explication ». Le grand mérite de Herder, c'est d'avoir été sur ce point « orthodoxe ».

Dans sa première lettre déjà, Hamann s'était indigné que la Faculté de théologie de Kœnigsberg (IV, 188) donnât une chaire à Joh.-August Starck, « cet hérétique apostolique, catholique et romain, ce crypto-jésuite » qui dans son opuscule *Tralatitia ex Gentilismo in Religionem Christianam* prétendait trouver dans le paganisme les rites et les dogmes les plus essentiels au christianisme. C'est à quoi Kant avait

répondu (VIII¹, 241-2), que pareil « phénomène universitaire » ne l'étonnait nullement. La religion se trouvant basée sur une connaissance critique des langues anciennes, reposant sur un fondement de sciences philologiques, il ne reste aux théologiens qu'à suivre docilement les enseignements des philologues, et des orientalistes en particulier. Tant que les philologues seront croyants ou que les théologiens seront philologues, la religion n'aura rien à craindre. Mais du jour où la division du travail s'opérant, l'orientalisme tombera aux mains des profanes, le règne des théologiens, « ces démagogues », prendra fin et il leur faudra se mettre à l'école des savants laïques et indépendants. Aussi le triomphe de Herder ne saurait-il être de longue durée : la phalange serrée des maîtres de l'orientalisme ne reculera pas volontiers devant l'audace d'un profane. — Hamann ne semble pas avoir bien saisi la pensée de Kant, et il faut ajouter que sur ce point on peut en dire autant du dernier historien de cette petite querelle[1]. Kant ne fait, dans cette lettre, que poursuivre la polémique qu'il dirigeait depuis quelque temps contre l'apologétique rationaliste et le positivisme historique qui s'était imposé depuis le succès de Leibniz et de Wolf aux facultés de théologie; et il indique

1. Weber, *Hamann und Kant*, 145-7. Malgré le terme méprisant de démagogues que Kant jette aux théologiens et qui s'explique sans doute par un certain orgueil de philosophe et par son dédain de spécialiste pour tous vulgarisateurs, on ne voit là aucune hostilité à l'égard de la religion. Loin de se réjouir du danger que la foi va courir du fait des progrès des sciences historiques, Kant déplore qu'elle en dépende ou plutôt qu'on l'en fasse dépendre. « Depuis l'époque de Kant, écrit M. Weber, l'essence de la religion a été reconnue dans sa particularité psychologique qui l'éloigne des regards des historiens, ceux-ci lui restant étrangers, et, ajoute-t-il par une double allusion au texte de Kant et à M. Delitzsch, et s'agit-il encore d'un grand maître de l'orientalisme » (*op. cit.*, 144). Ingrat! et à qui donc si ce n'est à Kant lui-même la religion doit-elle d'avoir « été reconnue dans sa particularité psychologique » ? N'est-ce pas à Kant que le sentiment religieux doit cette indépendance qui lui a permis de se développer et de s'approfondir! En lui assignant un domaine et en lui prescrivant des limites, le législateur de la raison n'a-t-il pas été l'émancipateur du sentiment religieux ? En le délivrant des doubles liens de la théologie naturelle, du dogmatisme wolfien d'une part et d'autre part de l'histoire, il lui a rendu sa force.

déjà, par ses regrets et ses soupirs, quel devait être le nouveau fondement, plus solide, qu'il donnerait à la foi. Il prédisait aux orthodoxes qu'il leur faudrait bientôt fuir devant ces historiens dont ils quêtaient l'appui. Il signalait, avec Lessing, le danger de cette union contre nature entre la théologie et l'histoire.

Et c'est à quoi Hamann répondait par un éloge de l'orthodoxie en général et de celle de Herder en particulier ! (IV, 195-6). Cet éloge est d'ailleurs modeste et modéré. Et heureusement, il ne s'en tient pas là. Les preuves historiques ou plutôt les témoignages favorables de l'histoire lui ont toujours paru précieux, et il ne voudrait pas du tout que le christianisme les négligeât. Mais peut-être a-t-il compris Kant mieux que M. Weber ne l'a fait. Il sait du moins que Kant ne nourrit aucun noir dessein. Il ne le confond pas avec les rationalistes acharnés contre le christianisme. Il sait, du moins paraît-il savoir, que Kant ne veut que substituer une nouvelle base religieuse à celle qui lui paraît plus ruineuse qu'utile. Il se doute que, selon Kant, « la théorie de la vraie religion est appropriée à tout homme et pour ainsi dire tissue dans la trame de son âme (IV, 198). » Mais cela ne lui suffit pas. Kant ne fait pas la place qui lui convient, il ne fait pas sa part à l'élément irrationnel, contradictoire, paradoxal, surhumain et divin que Hamann juge essentiel à la foi. Sans doute — et Kant est bien de cet avis, et peut-être y a-t-il ici une légère réprimande à l'adresse de Herder, — « sans doute nous serions les plus misérables des hommes si le fondement de notre foi était le sable mouvant d'une science à la mode » — et voilà qui est pour fâcher les historiens — « et non seulement la théorie de la vraie religion est appropriée à tout homme et tissue pour ainsi dire dans la trame de son âme et peut toujours y être rétablie », et voilà qui n'est pas pour déplaire à un philosophe comme Kant, — « mais elle est aussi inaccessible aux plus audacieux géants et assaillants du ciel qu'elle est impénétrable au plus profond penseur et gnôme », — ce qui condamne comme insuffisants d'une part l'effort philosophique ouranopète et de l'autre l'effort de l'historien patient qui, tel un gnôme, fouille la terre et remue les antiquités. L'envolée

sublime du philosophe et les fouilles de l'historien sont également impuissantes à embrasser et atteindre l'essence de la foi qui échappe à l'un et à l'autre par son caractère transcendant, supérieur, étranger plutôt à la raison, plus apparenté à la catégorie de l'Etre qu'à celle de la Pensée.

La foi est une manière d'être, tandis que la raison n'est jamais qu'une manière de penser. De même qu'il faut être pour penser, tandis qu'il n'est pas indispensable de penser pour être, de même que l'Etre embrasse et dépasse la Pensée tandis que la Pensée ne serait pas si elle n'en était embrassée et dépassée, de même il faut croire pour raisonner, tandis qu'il n'est pas indispensable de raisonner pour croire, de même la foi embrasse et dépasse la raison qui ne serait pas si elle n'en était embrassée et dépassée. On reconnait le ferme et solide terrain où Hamann n'a cessé de prendre position. Peut-être qu'au fond de son cœur il reproche déjà à Herder de l'avoir quitté, comme il reprochera bientôt à Jacobi de le faire.

Herder, en somme, a voulu trop prouver. En dépit de son éloquence et de sa science, en raison même de son étalage d'éloquence et de science, il prête le flanc à la critique. La sagesse de Hamann est ici, comme partout ailleurs, monosyllabique, économe de vaines paroles. Il cherche la formule solide, la *sentence* romaine, ferme et sûre comme un camp retranché. Dans toutes ses apparentes divagations et digressions, c'est cette *feste Burg* qu'il cherche ou plutôt qu'il occupe et ne perd pas de vue. Aussi ne tarde-t-il pas à clore cette « consultation » du philosophe Apollonius et les « *Prolégomènes* » à l'ouvrage de Herder. Pour le premier, il a quelques railleries bibliques. « Vous voyez une phalange serrée de nos maitres ès-sciences philistines, arabiques et crétoises », lui dit-il, « mais, cher Apollonius, n'est-ce pas l'ombre des montagnes que tu prends pour une phalange serrée ? » (*Juges*, IX, 36). Quant à Herder, il lui recommande la méditation de deux textes: le *Minimum est quod scire laboro* de son cher Horace et le *Auslegen gehört Gott zu*, « l'interprétation appartient à Dieu » de ce premier livre de Moïse (*XL*, 8) sur lequel Herder vient de disserter dangereusement.

Et il termine son opuscule par le *Quod scripsi, scripsi* du « grand critique et cripto-philologue Ponce Pilate qui était certes un saint amant de la vérité et de l'innocence » (IV, 199-200)[1].

Quel accueil allait-on faire à cet opuscule ? Herder ne semble pas s'y être trompé : les *Prolégomènes* n'auront pas plus d'effet immédiat que son livre (*Hoffmann*, 87. 14 nov. 74). Mais qu'importe, puisque la « taupe » poursuit son travail souterrain », s'écrie Herder en faisant allusion à un passage de *Hamlet* cité par Hamann (IV, 193). Pour ce qui est de l'intention de Herder, « non seulement Hamann l'a bien saisie, il l'a encore purifiée et idéalisée ». C'est bien en effet ce qu'on a vu.

A la prière de Hamann, Herder adresse des exemplaires des *Prolégomènes* à Moser et à Lavater ; il en fait tenir un à Gœthe qui put l'ajouter aux autres opuscules de Hamann qu'il gardait dans un tiroir spécial (*Hoffmann*, 101). Il l'attribuait d'abord à Merck, ce qui peut bien paraître étrange ; mais il sut l'apprécier, *ein herrlich Stück* (*Gild*, II, 151).

C'est à peu près tout ce qu'on sait de l'accueil qui fut fait aux *Prolégomènes*. Dans son *Wandsbecker Bote* (III, 83), Claudius comparait l'auteur au Neptune de Virgile qui impose silence « aux Beaux-Esprits schismatiques et dogmatiques du royaume des eaux ». Mais Nicolaï ne put laisser

1. Dans la *Remarque de l'Editeur* (IV, 189-93) qui supplée dans son opuscule aux lettres de Kant, Hamann se plaint que « l'incongru et l'ampleur de ses jeux de mots ne soient pas goûtés et saisis de chaque lecteur », et il développe longuement tout ce qui se doit trouver dans ce mot d'*Integralbruch* dont il a usé dans sa première lettre (IV, 185). En analysant cette forte expression, on y trouve ces deux idées : 1° que toutes les traditions humaines sont des fragments d'une tradition vivante, comme les planètes, dans la théorie de Buffon, sont des fragments éteints du soleil (jeu de mots sur *fraction* et *fragment* désignés en allemand par le même nom de *Bruch*) et 2° que, d'autre part, les différentielles infinitésimales de ces traditions fragmentaires permettent une reconstitution par intégration de l'unité de la tradition primitive. Cette explication doit sans doute, dans la pensée de Hamann, inviter le lecteur à rechercher le sens des expressions analogues qu'on trouve dans son œuvre : c'est un paradigme, pour ainsi dire, et une indication de la manière dont il veut être lu.

passer sous silence ce nouveau produit de la muse hamanienne. Dans le premier numéro de sa vingt-cinquième année, l'*Allgemeine Deutsche Bibliothek* lui consacrait un article de quatre pages (VIII[1], 243-7). Signé H-n, cet article est attribué par Gildemeister à Eberhard (*Gild.*, II. 180). Hamann déclarait qu'il fourmillait d'erreurs et le laissait indifférent.

CHAPITRE X

J.-A. STARCK ET LES « *LETTRES SUR LE HIÉROPHANTE* » LUTHÉRANISME, DÉISME ET CATHOLICISME

Le prédicateur Starck auquel Hamann à fait allusion dans sa première lettre à Kant va être l'occasion, un an plus tard, du dernier opuscule un peu considérable de cette période. Ce personnage mystérieux, cet aventurier de lettres a produit sur Hamann une vive impression ; s'il y a quelque chose de plus étonnant et de plus mystérieux que la personne de Starck, ce sont les rapports qu'il entretint avec notre auteur[1].

1. Malgré le soupçon où il tient cet apologiste des Francs-Maçons, Hamann (V. 64-7) lui prête les livres dont Starck a besoin pour traiter son sujet *De Tralatitiis ex Gentilismo in Religionem Christianam*. « Il n'a pas la moindre idée, écrit Hamann, de ce que c'est que paganisme ni de ce que c'est que christianisme, et en dépit de quelques beaux dons c'est un de ces estomacs paresseux, comme saint Paul disait des Crétois et Luther des moines » (V. 66). Pareille condamnation est une des plus graves qu'il puisse porter ; aussi reste-t-on stupide quand on le voit choisir Starck pour confesseur, après qu'il a perdu Lindner. Les circonstances dans lesquelles il fit ce choix ne sont pas moins déconcertantes, au premier abord. En 1775, après la publication des *Lettres sur le Hiérophante*, Starck qui s'en trouve offensé, vient trouver Hamann à son bureau (V, 149-50) pour lui demander un exemplaire de cet opuscule. Ils causent, et il se trouve que « trois fois au moins » au cours de la conversation Starck s'adresse à Hamann en l'appelant « mon enfant », bien que le rapport de leurs âges autorisât plutôt l'inverse. Il n'en faut pas plus pour que Hamann « l'élève au rang de confesseur ».

A l'apparition des *Lettres* on lui reprocha à Kœnigsberg d'avoir jeté le soupçon de crypto-catholicisme sur un homme aussi estimable d'ailleurs que Starck (*Briefwechsel*, p. 610). Ceci jette quelque lumière sur

Les *Lettres sur le Hiérophante* sont mentionnées pour la première fois par Hamann dans une lettre du 5 octobre 1774 par laquelle il les offre à l'éditeur Hartknoch (V, 97).[1]

Si tant est qu'un but et un plan se puissent distinguer dans la suite de ces sept *lettres*, il faut reconnaître qu'il ne se dégage qu'assez tard et qu'on ne le soupçonne guère qu'à partir de la quatrième. Les deux premières en particulier sont très brèves. Ce n'est pas pour la première fois que l'on signale des survivances païennes dans le Christianisme. Middleton a remarqué, à la suite de beaucoup de bons auteurs, que « la Rome chrétienne a emprunté à la païenne sa superstition » ; mais Middleton prenait soin d'ajouter qu'il n'en fallait pas conclure que « les catholiques l'eussent empruntée aux païens ». Si d'une part la thèse de Starck n'est donc pas très originale, d'autre part il y plane une équivoque, du fait qu'il n'a pas su choisir entre deux interprétations possibles de la ressemblance qu'il peut y avoir entre les rites chrétiens et ceux du paganisme et qu'il incline tantôt à l'expliquer par une *proclivitas hominum ad delirandum*, par une corruption toute humaine de la religion, tantôt par une « condes-

le choix si étrange de Hamann. Il a sans doute agi par respect humain. Il s'est incliné devant le jugement de ses concitoyens, il a fait amende honorable. « Cette situation est un dithyrambe », écrivait Herder (*Hoffmann*, 105), et il ajoutait : « Méfiez-vous du confesseur » ; plus tard, apprenant la nomination de Starck à Darmstadt, il le traite de « jésuite et de fourbe » (*Hoffmann*, 172).

1. Nul de ses ouvrages ne fut pareillement défiguré du fait de la censure. Heureusement, il a rétabli son texte sur un exemplaire qui s'est conservé et qui a servi à la version de Roth. — Le titre est abondamment expliqué par Hamann lui-même dans une note manuscrite (VIII[1], 256-7). Il a trouvé dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, au chapitre 1[er] du livre V, la mention de Vettius Epagathus de Lyon surnommé *advocatus Christianorum* qui mourut martyr sous le règne de Vérus. Parmi les poèmes maçonniques, il en est un de la composition de Starck qui porte ce titre : *le Hiérophante*. Une citation de Joël, III, 9, 10 avertit le lecteur de l'intention polémique et de l'inspiration guerrière des *Lettres*, tandis qu'une autre épigraphe tirée de Matthieu XIX, 11, donne l'avertissement encore plus utile et charitable que « tous ne comprendront pas cette parole mais ceux seulement à qui ce sera donné », avertissement repris bientôt avec plus d'énergie et de pathétique dans les paroles de Jérémie : « Éloignez-vous, impurs, éloignez-vous et ne touchez à rien » (IV, 15).

cendance délibérée du Christianisme aux faiblesses des païens ». Dans le premier cas, l'homme aurait agi sur la religion en l'abaissant de force à son niveau, en lui faisant subir une déchéance, en la marquant d'une empreinte profane. Dans le second, c'est la religion divine qui se serait abaissée vers l'homme. — On comprend que Hamann tienne à distinguer ces deux interprétations, et que, si favorable qu'il soit à la seconde, dont il fait un usage fréquent et comme une base de sa foi, l'autre qui attente à la pureté divine de la religion, la dépouille de son caractère sacré et menace de la ravaler à un simple phénomène social doit lui paraître abominable.

Il y a là un premier reproche auquel ne tarde pas à s'ajouter un autre. Dès la première lettre, Hamann voit dans le hiérophante, « un juge mesquin du papisme qui a la poutre du papisme dans l'œil » (IV, 237). Si les mots sont trop nets et trop gros pour qu'on y puisse voir une insinuation, ils sont trop brefs aussi pour qu'on y voie autre chose qu'une accusation gratuite. Ils exigent un développement. Peut-on dire que ce développement soit donné par la deuxième *Lettre?* (IV, 239-41). Il est vrai que Hamann y prétend montrer comment, chez Starck, « toute la galerie des abus païens conservés par le Christianisme est arrangée de façon à montrer dans le papisme l'église-mère catholique la plus ancienne, la seule authentique et une, tandis que le cher luthéranisme, simple schisme et séparation arbitraire d'un moine révolté, ignorant et fou, ne saurait entrer en considération ». (IV, 240-1.)— Il reproche à Starck de « n'avoir pas pris sérieusement à cœur le mal de Joseph » (IV, 239), et c'est là une accusation de froideur et d'indifférence. Comment la concilier avec l'accusation de zèle catholique et papiste? Une fois de plus, il faut constater que Hamann est étouffé par le bouillonnement de sa passion, par l'abondance aussi de sa persuasion intime et qu'il ne réussit pas assez à maîtriser et tempérer son ardeur pour la rendre communicative ; les raisons de sa méfiance restent en lui trop confuses, il ne peut les analyser pour son propre usage, encore moins pour celui du lecteur.

Il s'en rend compte, encore que l'épithète de dithyrambique qu'il donne à son style ne soit pas celle qui lui convient

le mieux (IV, 242). Mais plutôt que d'en changer, il renoncerait à écrire, et d'ailleurs il y a de son obscurité et de son incohérence deux excuses et même deux raisons : l'une dans les conditions de son existence de fonctionnaire auprès desquelles les souffrances du jeune Werther ne sont pas grand'chose ; l'autre, dans ce fait qu'on ne peut guère écrire d'un hiérophante sans en prendre le ton. Tel est le début de la troisième lettre (IV, 242-54). Il a une autre excuse encore, et c'est qu'il lui est difficile de garder la mesure quand il s'agit « d'un sujet aussi poétique que la religion ». Cette fois pourtant il semble faire un effort, mais cet effort, au lieu de porter sur la thèse de Starck, va porter sur les rapports du théisme ou déisme au Christianisme.

Hamann se rappelle ici sa lecture de Damm qui lui inspira l'*Apologie de la lettre H*. « Si une critique pharisaïque voulait éloigner du Christianisme tous les éléments juifs et païens qui s'y trouvent, il en resterait juste autant qu'il resterait de notre corps s'il était soumis à pareille analyse métaphysique, à savoir matériellement rien et spirituellement quelque chose, ce qui revient, au fond, pour le mécanisme du sens commun, au même » (IV, 244). Dans cette nouvelle querelle comme dans la précédente, il se place donc au point de vue de l'histoire et se réclame d'une sorte d'historisme. Mais, tandis que jadis il avait affaire à un philosophe, il a en face de lui cette fois un historien. Et nous y gagnons de comprendre ce que c'est que l'historisme de Hamann et comment il l'entend.

En signalant les attaches juives et païennes du Christianisme, Starck avait peut-être, en théologien, l'intention subsidiaire de l'épurer ; mais avant tout, je pense, il avait l'intention d'en expliquer, en historien, la genèse. Le Christianisme lui apparaissait comme le résultat d'un devenir, et il était donc bien près de n'y voir qu'un devenir, le résultat à son tour modifiable de modifications antérieures. L'historisme de Starck est ainsi un historisme dynamique, pour ainsi dire, fluide et mouvant. Celui de Hamann au contraire est pétrifié, statique, immobile et solide. Le Christianisme n'est pas un devenir, à ses yeux, ni même, ce qui serait quelque peu contradictoire, le résultat définitif d'un devenir.

C'est un fait, il existe par le fait d'une intervention de la Divinité dans l'histoire humaine. C'est un fait divin et historique à la fois, qui, exigeant reconnaissance et acceptation, n'admet ni modification ni retouche. Immuable, intangible en sa qualité de fait historique acquis au passé, il est vivant et dans un éternel présent en vertu de son caractère divin et du souffle divin qui l'anime. Il est organique et statique à la fois, très vivant et parfaitement immobile, et sa vie est végétative, à la manière de celle des grands arbres éternellement verts plutôt qu'animale, à la façon des bêtes qui font peau neuve, se reproduisent, multiplient, se succèdent et meurent. Qu'on l'analyse par la pensée, l'on trouvera au bout de cette analyse ce qu'on trouverait au bout de l'analyse de tout organisme : un être de raison, une idée, un souvenir pour l'intelligence ; et pour les sens, le néant. Car, non seulement l'organique ne résiste pas à l'analyse matérielle, à la dissection ; il ne supporte même pas l'inoffensive analyse logique. Au cours de pareille opération mentale, mystérieusement, une mystérieuse vertu qui faisait la cohésion des organes et l'unité de l'organisme, disparaît, s'évapore[1]. Avec cette conception, si profonde et radicale chez lui, de l'organisme statique, on retrouve Hamann au point où on l'a laissé de sa querelle avec Herder au sujet du langage, au moment où, après avoir été l'initiateur philosophique de ce disciple, il était devenu, d'instinct pour ainsi dire, le contradicteur du théoricien de la spontanéité, du développement dynamique et de l'humanisme.

Quelle est l'occasion de la sortie de Hamann contre le théisme, et quels sont surtout les arguments, les thèses, les affirmations qu'il y oppose ? Pour répondre d'abord à la deuxième de ces questions, on dira que sa foi luthérienne orthodoxe lui inspire contre le déisme pur une ardeur plus belliqueuse encore et une rancune plus amère aussi que contre l'athéisme même le plus franc. Ce qui rend le déisme insupportable à toute religion précise et confession religieuse,

1. C'est précisément dans le même sens que Gœthe s'élève contre la méthode analytique de division et de recomposition : *Hast du die Teile in deiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band.*

c'est sa prétention à être une foi purifiée, une religion débarrassée de tous ses éléments adventices, historiques, et ainsi réduite à l'essentiel. Le reproche de la foi précise contre le déisme est celui d'ingratitude ; sans elle, prétend la religion, le déiste n'eût jamais su ce que c'est que Dieu ni religion. Jamais, en bon luthérien, Hamann n'a admis que l'on pût légitimement faire le départ entre ce que la religion nous impose et ce que notre pensée, notre sens propre accepte. La religion est à prendre ou à laisser, en bloc. Elle est un organisme, et lui arracher une partie d'elle-même équivaut à mutiler l'ensemble et le détruire.

L'occasion fortuite de sa grande colère, c'est la lecture qu'il a faite de l'*Abrégé de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, paru à Berne en 1766 et donné comme « traduit de l'anglais ». On sait aujourd'hui que ce livre, imprimé en réalité à Berlin, est l'œuvre de Frédéric II lui-même et que l'*Avant-Propos* cité par Hamann reproduit fidèlement les idées du monarque [1].

Hamann choisit d'ailleurs très habilement sa citation dont il condense un peu le texte sans en dénaturer pourtant la pensée (IV, 244-5). C'est l'endroit où le royal anonyme prétend que le « juif de la lie du peuple » qu'était Jésus « n'enseignait que le pur déisme ». Une pareille proposition est bien faite pour choquer le sens historique le moins développé [2].

1. Voir *Abhandlungen zur Geschichte Friedrichs des Grossen*, par E. Reimann, Gotha, 1892, p. 39-40.

2. Hamann savait-il à qui il avait affaire ? Une note manuscrite (VIII[1], 263) rapporte le jugement de quelques contemporains qui attribuaient à Voltaire l'*Abrégé de Fleury*. Mais accepte-t-il cette attribution ? C'est ce qu'il ne dit pas. S'il s'était douté de la vérité, il y aurait une fausse et malicieuse naïveté dans les allusions qu'il fait « au maître menteur dont tous les serviteurs mentent » (*Proverbes*, 29, 12) et à la dogmatique des plus grands potentats depuis Julien l'Apostat (IV, 245). Et l'on sait si le rapprochement de Frédéric et de Julien lui était familier! Et l'on sait s'il portait volontiers l'accusation de dogmatisme et de despotisme contre son souverain! Roth a soigneusement supprimé, dans une lettre adressée à Herder, le jugement que Hamann portait sur le livre *de la littérature tudesque* que cette fois le royal auteur avait avoué et signé (*Hoffmann*, 167). M. Hoffmann nous a restitué ce texte

S'il a pris soin lui-même de dire à quel propos il instruit le procès du théisme ou déisme et s'il est facile aussi de comprendre quel esprit l'anime contre lui, il l'est beaucoup moins de dire quelle critique il en fait en ces pages. Ce n'est pas qu'il ne fasse montre d'arguments et qu'il n'allègue des raisons ; mais il ne fait que les alléguer, et encore par prétérition. Il accuse le théisme d'inconsistance (IV, 246), mais s'il est très loquace tant qu'il ne s'agit que de formuler cette accusation et de la tourner de mille façons diverses, il reste coi dès qu'on pense qu'il va la développer, l'étayer de quelque exemple ou en fournir quelque preuve. Si ses accusations restent ainsi gratuites, c'est qu'il ne s'agit guère pour lui de dire ce qui rend le déisme inacceptable à son gré. Il n'imagine pas un instant qu'on puisse l'accepter. Ses accusations restent légères parce que sa conviction est trop solide. Mais elles sont spirituelles parfois et il sait leur donner une formule saisissante.

Hamann aurait la part bien belle pour montrer l'erreur de méthode des déistes qui supposent un déisme antérieur au

qu'il faut citer tout au long. « J'ai lu deux fois dans l'original et deux fois dans la traduction l'Orbilius de la Littérature tudesque. Ce que vous dites du despotisme du goût est vrai, et son intention est bien d'introduire le goût Welche. Tout doit être fait sur le même modèle, autant de fabriques et de corvées au service de sa vanité et de son idole (?) L'Antéchrist philosophique a pris la place de l'Antéchrist papiste, et la philosophie est le Coran du prophète menteur et de son islamisme ». Hamann qui souffrait de la politique financière du grand roi ne souffrait pas moins de ce qu'il appelait son despotisme philosophique et qui était au vrai une tendance à régenter les esprits de ses sujets et à propager parmi eux les idées qui lui étaient chères. Outre l'*Abrégé de Fleury*, Frédéric a publié en effet un Abrégé de Bayle « ce bréviaire de la saine raison » (Reimann, 25-7). Car il n'est pas vrai que Frédéric se soit désintéressé de l'état et des progrès intellectuels de son peuple. Ses publications tant avouées qu'anonymes font foi de l'intérêt qu'il lui portait, de l'esprit et du sens dans lequel il entendait que ce progrès s'accomplît. Si bien que par cet aspect, Hamann nous apparaît comme le contradicteur, parfois involontaire peut-être, mais assurément conscient du royal publiciste. Il est pour ainsi dire l'Anti-Frédéric, et il importe d'autant plus de signaler ce côté de son œuvre qu'il ne lui a pas échappé et qu'il s'est mis expressément en parallèle, lui « petit philosophe de grand soucy » avec « le grand philosophe de Sans-Soucy » (IV, 204).

christianisme, sans compter que celui-ci devrait alors ou pourrait du moins passer pour un progrès sur celui-là. Hamann ne se sert pas de ces avantages. Il ne s'appesantit pas sur les droits du christianisme. Il examine les *effets*, les résultats (*Wirkungen*) du déisme (IV, 248), ou plutôt, ne les voyant nulle part, il demande en vain qu'on les lui montre. Il faut donc avouer, sans tenir compte des individus ni de leur valeur, qu'il doit y avoir dans l'une des doctrines telle chose qui permet de les distinguer infailliblement l'une de l'autre, tel principe caché et telle secrète vertu qui fasse de l'une un ferment toujours actif, un levain puissant, la réduisît-on encore à la grosseur d'un grain de moutarde, tandis que l'autre est condamnée à n'être jamais qu'un sel éventé, dût la mode s'en emparer et la semer partout (IV, 252). Et tel est bien le rapport paradoxal, incroyable mais vrai, du royaume des Cieux et de la *fable* qui le proclame à toutes les institutions, républiques et monarchies sublunaires. « Nulle ne peut se vanter d'avoir une telle diffusion, une telle durée, d'allier une telle liberté absolue à une telle obéissance despotique, d'être fondée sur des lois à la fois si simples et si fécondes » (IV, 251). L'économie du pardon divin se révèle dans toute l'histoire, dans la dispersion et miraculeuse préservation de la « canaille hébraïque » comme dans l'impiété même et dans l'infidélité de ce siècle éclairé et policé où domine le déisme. C'est ainsi que les ennemis mêmes du christianisme servent à sa gloire.

On voit quels sont les arguments à la fois réalistes et mystiques de Hamann[1]. Notons cet argument réaliste pour les conséquences doctrinales qu'il entraîne, parce que la doctrine de l'Eglise et de l'Etat chrétien pourra s'en réclamer et parce qu'il sera repris avec plus de force et d'insistance dans la suite et notamment dans *Golgotha et Scheblimini*. — Quant

1. Il n'hésite pas à employer les premiers, d'abord, je pense, parce qu'ils sont mieux faits que les autres pour frapper les esprits qu'il voudrait émouvoir, et ensuite parce que l'emploi en est autorisé par ce nom de roi qui fut donné à Jésus, par cette expression de Royaume des Cieux qui lui fut chère, par la qualification de « secte politique » que pour toutes ces raisons et pour d'autres encore le christianisme doit revendiquer (IV, 250-1).

à l'argument mystique qui se tire de la contemplation du « plan évangélique », comme cette contemplation est, en somme, affaire de foi, et que ce plan, cette économie divine n'apparaissent qu'à l'esprit du croyant et ne touchent que le cœur du fidèle, si c'est un argument, ce n'en est pas un qui s'adresse à l'incrédule ni au déiste. Le plus sage est de n'y voir qu'un souvenir des *Méditations Bibliques* où l'on sait quelle part est faite à l'histoire et à la nature appelées à compléter, illustrer et éclairer le témoignage des Ecritures. — Ces deux arguments d'ailleurs que l'on distingue ici, sans qu'il y ait lieu de penser que Hamann les ait distingués, sont parallèles, se renforcent et se renvoient mutuellement lumière et chaleur : si le christianisme est une institution sociale plus puissante, plus efficace et plus belle incomparablement que toute autre, c'est qu'il est l'expression d'un plan évangélique et d'une économie divine; et inversement, s'il y a une économie divine, cette économie est visiblement et éminemment révélée dans le christianisme. Si le premier de ces arguments présage l'avenir et dessine d'avance une démarche ultérieure de la pensée hamannienne, le second assure que le présent continue le passé, que Hamann est resté lui-même et garantit ainsi la suite et la continuité de cette pensée dans son progrès.

Il semble que Starck soit oublié. Hamann se souvient de lui dans sa quatrième Lettre (IV, 255-64). Starck faisait l'éloge des premiers temps de l'Eglise, de son âge d'or. On ne s'est jamais entendu, selon Hamann, sur la durée de cette virginité de l'Eglise, quand on a essayé de la fixer. Il est tout aussi vain, et peut-être faut-il ajouter tout aussi dangereux, de chercher l'Eglise-mère (IV, 256) ou d'une façon générale une hiérarchie quelconque entre les Eglises primitives (IV, 257). Le grand tort de la hiérarchie, du papisme, comme des conseils œcuméniques eux-mêmes, c'est que la liberté chrétienne, la « liberté dans le Christ » en est menacée (IV, 258).

Hamann s'élève ici au-dessus de l'histoire, à une hauteur d'où les faits historiques n'apparaissent plus que fortuits et contingents. S'il peut prétendre que « le christianisme est peut-être antérieur au paganisme et au judaïsme », c'est sans doute en se fondant sur cette parole de « l'Initiateur de la foi

qui a accompli et parfait la foi (*Vollender*) », et qui a dit : « Avant qu'Abraham fût. » Mais c'est aussi qu'il fait abstraction de l'histoire et des contingences historiques qui assignent au christianisme sa place dans le temps, pour en saisir, au delà du temps et par-delà l'espace, la formule et l'essence éternelle; c'est qu'il abandonne l'argument réaliste pour l'argument mystique, le christianisme visible et manifesté au monde pour le christianisme lui-même, sensible au cœur du fidèle éclairé. Certes celui-ci n'a jamais cessé d'être présent à Hamann; mais il était rare qu'il l'exposât. Il ne touche ici au sublime que par une infidélité à sa pensée ordinaire et en s'écartant des sentiers accoutumés.

Tous les chrétiens ne sont pas également robustes dans la foi. Il y a des défaillances. Que les plus forts — et ce n'est pas sans ironie que Hamann emploie ce mot — laissent donc à ceux qui le sont moins ces symboles, ces rites peut-être suspects de paganisme, mais dont une foi moins solide, moins épurée, ne saurait se passer sans danger (IV, 259). Epurer la Bible, réviser le Canon, c'est une entreprise fort dangereuse. Les Juifs croyaient avoir dans l'Ecriture le gage de la vie éternelle; et c'était assez pour qu'ils répugnassent à y rien changer. Jésus qui n'a invoqué nul témoignage humain a invoqué celui de l'Ecriture et l'annonce qui s'y trouvait de sa venue. N'est-ce point une raison suffisante pour qu'à leur tour les Chrétiens respectent le texte sacré (IV, 260-1)?

Même sans tenir compte de cette divine consécration qu'elle a obtenue, l'Ecriture n'aurait-elle pas le droit que l'on reconnait aux ouvrages profanes « de n'être lue que dans l'esprit de l'auteur? » (IV, 261). Et Hamann revient ici à son apologétique familière qui consiste à supprimer toute lacune, tout *hiatus* entre le naturel et le surnaturel, à insister sur l'analogie de l'un avec l'autre et à placer celui-ci dans le prolongement de celui-là. « Puisque les livres de la religion prétendent être inspirés du Très-Haut, ils veulent être lus dans l'esprit de cet Être adorable et caché dont ils émanent » (IV, 262). En fondant l'apologétique sur cette base solide, on aura aisément raison du « scepticisme sincère » parce qu'on se tiendra beaucoup plus près que lui du sens commun (IV, 263). Qu'est-ce en effet dans l'Evangile qui heurte et rebute le

sens commun? C'est « la condescendance qu'on y trouve pour la folie et la faiblesse du genre humain en vue de sa consolation ». On le sait, Hamann l'a dit maintes fois, et n'a fait en le disant que répéter saint Paul, et c'est l'un des grands paradoxes du christianisme. Mais à quel scepticisme encore plus inacceptable pour le sens commun Hamann fait-il allusion? Et quel est dans le christianisme ce principe ou cet élément qui d'autre part le rapproche de ce même sens commun? C'est ce qu'il ne dit pas, ce que ni une citation de Mosheim ni une allusion à Origène ne peuvent faire entendre [1].

S'il n'a pas pris le temps de s'expliquer, il en a trouvé non seulement pour lire les Pères, mais pour parcourir les quatre tomes des ***Mémoires critiques et historiques*** de Charles Guischard surnommé Quintus Icilius. Certes, c'était là en quelque façon le Mécène de Hamann, quoique la protection de ce héros ne lui servît pas de grand'chose. C'est pourtant par un éloge circonstancié de ce militaire que s'ouvre la ***Cinquième Lettre*** (IV, 265-75)[2]. Voici de nouveau six pages perdues en digressions, et l'on avait déjà renoncé à l'espoir de jamais plus revoir le Hiérophante quand il surgit brusquement et que Hamann lui demande compte de ses idées sur le paganisme (IV, 271). — L'idée que se fait Starck du christianisme est, on l'a vu, superficielle et fausse. Quant au paganisme, il ne définit pas ce terme et ne se demande même pas si, tout

1. On connaît par ailleurs l'apologétique de Hamann. Elle consiste à montrer d'une part que le christianisme est paradoxal mais à ne le faire que pour montrer d'autre part qu'il ne l'est pas plus que certaines institutions moins respectables que lui. Que n'a-t-il donné pourtant cette « révision philosophique de l'histoire du christianisme » (IV, 266) dont ses études des Pères de l'Église lui eussent fourni la matière! Sans doute, et il le dit, cette histoire nous concerne de plus près que celle de l'Égypte ou de la Chine ne peut intéresser un orientaliste comme Michaëlis. Mais n'est-ce pas une raison de plus pour que Hamann soit inexcusable de nous priver de ses lumières et de traiter un tel sujet par prétérition? Et le doute ne vient-il pas qu'il y a de son silence d'autres raisons encore que ses occupations et son manque de loisirs ?

2. Le colonel d'infanterie au service du roi de Prusse est hardiment comparé à Jules César, et, pour que la philologie ne perde pas ses droits, Hamann lui fait une chicane sur la lecture et l'interprétation d'un passage du *de Bello Civili*.

en mêlant des impuretés au christianisme, il ne s'est pas purifié à son contact. Quelle contradiction n'y a-t-il pas, d'autre part, quand on revendique le salut pour certains païens comme Socrate, à venir faire un grief au christianisme des quelques rites païens qu'il a pu conserver ? Et à quoi bon examiner ces détails ? Le vice capital et essentiel du paganisme, c'est l'idolâtrie (IV, 273). C'est donc elle qu'il suffirait de définir. Hamann ne la définit pas plus que Starck. Il en signale dans l'histoire du peuple juif trois aspects qui prennent à ses yeux une valeur de symboles. 1° Dans le jardin d'Eden, dans l'enfance de l'humanité, l'idolâtrie consista à désirer le fruit d'un arbre. 2° Parmi les chasseurs d'hommes de Babylone, elle fut « la construction systématique d'une tour », ces gens ayant « l'imagination philosophico-poétique ». 3° Après la sortie d'Egypte, après qu'on eut quitté « ce pays païen, papiste et anti-chrétien », l'idolâtrie fut de danser autour du Veau d'or. — Voici que le symbole se fait assez clair et que l'allusion touche d'assez près aux contemporains de Hamann pour devenir transparente. L'Exode, n'est-ce pas la Réforme grâce à quoi l'Allemagne protestante échappe au joug papiste et anti-chrétien ? La proclamation du Décalogue, n'est-ce pas l'Esprit de Luther « dont la mystique clarté est couverte d'un voile épais depuis que nos Paons, Singes et Pégases démocritiques ont perdu la vue à force de lire l'*Esprit sur les lois ?* » Cette adoration du Veau d'or trouve d'ailleurs son commentaire dans saint Paul (*Eph.*, V, 5; *Coloss.*, III, 5), qui met dans l'idolâtrie « le système de l'avarice » ; Hamann juge que cette définition vaut également pour l'époque de saint Paul et pour le vieillard de dix-huit siècles qu'est l'humanité contemporaine. L'association d'idées est faite et scellée désormais entre l'idolâtrie d'une part, le régime et les finances de Frédéric II d'autre part[1]. L'expression prend aussitôt une précision remarquable.

1. Les mots d'avarice et de Veau d'or ont servi de traits d'union et, fort de son double courroux, Hamann invoque tour à tour « saint Julien l'Apostat », son Soleil-Roi, le dompteur des démons, la Légion *fulminatrice* contre le « Berger épicurien des Gergésiens » (IV, 274) et contre les Titans modernes qui voudraient de leurs mains affronter Dieu dans leur théomachie.

Hamann sait en effet à qui il en a, et son indignation a un objet que depuis longtemps sa haine a fixé. « Les Rabelais et les Grécourt de la patrie mourront-ils de soif et de faim » — entendons par Rabelais, Hamann et par Grécourt, Scheffner — « tandis que des *toutous* mangeront le pain des enfants du pays » et qu'Algarotti attendra dans son mausolée de Luques le jugement dernier. Il fait appel encore à Luther, au moine fort dans le Seigneur qui lutterait avec les beaux esprits et les esprits forts du siècle, à un Elie (IV, 275), pour leur faire subir le sort des prophètes de Baal (*Rois*, I, 18, 27). Il s'arrête enfin, essoufflé, car il est midi, l'heure de se mettre à table, et ses enfants n'aiment pas attendre.

La *Cinquième Lettre* n'a donc pas tardé à s'écarter de Starck après avoir commencé par ne pas s'en occuper. La *Sixième* (IV, 276-81) restera fidèle au sujet, mais Hamann y emprunte tous les arguments qu'il présente aux remarques que le professeur Lilienthal avait faites sur la thèse de Starck lors de sa soutenance[1]. La septième *Lettre* qui est la dernière n'est pas longue (IV, 282-6). Mais elle concentre pour ainsi dire tout le suc et la substance de l'opuscule. Le langage de Hamann y est clair et nerveux. Il ne se permet plus de digression, il sépare nettement ses propositions. Sa foi prend position en face du papisme et en face du déisme. — Il y a entre le papisme et le déisme une parenté qu'on ne reconnaît pas assez. Ils ont en commun « leur ignorance volontaire du vrai Dieu » ; la superstition de l'un et l'incrédulité de l'autre résultent de tendances apparemment contradictoires, en réalité convergentes. Le déisme est un fils naturel du papisme, et, en cette qualité, son pire ennemi ; il suppose logiquement une hiérarchie — sans doute celle du talent, de l'intelligence — analogue à la hiérarchie catholique, de même que d'autre part le papisme au fond de son

1. Cette *Sixième Épître* trouve son commentaire naturel dans une lettre que Hamann adressait à Herder le 3 avril 1774 (V, 65-67). Il y est dit que Lilienthal avait présenté des objections aux deux premiers paragraphes de la thèse de Starck. Hamann ne prétend donner que les notes qu'il a prises au crayon lors de la soutenance. Rien que sur ces deux premiers paragraphes, par neuf fois et sur neuf points Starck a été convaincu d'erreur ; « que penser des autres paragraphes ! »

cœur contient l'incrédulité — sans doute parce qu'il n'aime pas que les fidèles lisent la Bible. — Tous deux prétendent être chrétiens et se réclament du christianisme. Mais ils n'en sont l'un et l'autre que les écailles. La perle du christianisme, qu'est-elle qu' « une vie cachée en Dieu, une vérité en Christ médiateur et une force qui ne consiste ni en paroles ni en coutumes ni en dogmes et œuvres visibles, et qui ne peut donc s'estimer d'après aucune mesure dialectique ou éthique » (IV, 285). Si l'on se demande encore ce qu'est cette doctrine, la suite nous renseigne aussitôt. « Bref, ajoute Hamann, y a-t-il un autre chemin pour devenir Chrétien que la grâce spéciale [1] ? » Et, continuant de s'expliquer, il rappelle que nous sommes tous ce que nous sommes, potentat, hiérophante ou copiste bilingue par une grâce de Dieu, de droit divin.

En peut-on douter encore et n'a-t-on pas reconnu la doctrine de saint Paul reprise par Luther ? Que l'opuscule se termine par cet exposé humoristique et succinct de la grande thèse chrétienne, paulinienne et luthérienne, c'est ce qui n'étonnera pas, puisque Hamann en l'écrivant n'a eu d'autre objet que de défendre cette doctrine contre les attaques qui lui venaient soit du côté catholique, soit du côté déiste. Il confond ces adversaires pour leur porter du même coup les mêmes blessures. Il en est un autre encore, l'indifférence, le gallionisme, « péché philosophique et politique » (IV, 282), qui se réclame volontiers de la tolérance. C'est justement d'intolérance qu'on eût pu accuser Hamann en cet opuscule, et sans doute l'a-t-il senti, car, par une habile précaution, il en a prévenu l'accusation. La tolérance, il la représente comme « la plus sublime des vertus chrétiennes », et du coup il en ôte le mérite aux adversaires du christianisme. La tolérance est « une des trois Grâces de saint Paul ». Hamann ne la distingue pas de la charité dont on peut en effet la considérer comme une application particulière, comme une espèce. Mais il prend bien soin de la distinguer de ce gallionisme dont Berkeley n'a pas épuisé le procès. On voit

1. *Speciali gratia*, dit-il, en faisant allusion aux conditions dans lesquelles Swift fut reçu bachelier ès arts.

comme Hamann traite la question ; c'est tout juste si elle n'est pas escamotée. C'est bien en avocat de Dieu qu'il parle ici, en avocat et non en philosophe.

Il sera difficile de considérer les *Lettres sur le Hiérophante*, malgré les développements qu'elles ont pris, comme un des ouvrages capitaux de Hamann. Mais à ses yeux elles avaient une grande importance. De tous ses opuscules jusqu'ici il n'y en avait pas qui traitât aussi délibérément de théologie. De ce point de vue encore, un opuscule postérieur comme *Golgotha et Scheblimini* lui est bien supérieur. Mais celui-ci était cher à Hamann, et il le fut à Herder [1]. Malgré l'éloge qu'en fait Herder, il faut bien reconnaître que les passages lucides et éclatants, les expressions brillantes sont plus rares ici qu'ailleurs. Ce qu'il y a de meilleur peut-être dans ces sept lettres, c'est la fin de la Septième où Hamann a trouvé des expressions nettes et tranchantes, sinon vives et fulgurantes, pour définir sa foi et sa position à l'égard du déisme et du catholicisme. Mais on a pu voir que, si elle est précise, l'expression reste sèche pourtant, sans ampleur et sans grande élévation poétique. La fatigue dont l'auteur se plaint plusieurs fois au cours de l'ouvrage, il semble bien qu'elle ne fût nullement feinte. Il avait écrit jusqu'ici avec une certaine rapidité. A partir de ce moment, il semble qu'il peine de plus en plus à son travail. Il a passé près d'un an à méditer ces *Lettres* — et elles ne sont pas son chef-d'œuvre.

1. C'est avec impatience que Herder attendait son exemplaire. Quand il le reçut en juin 1775, il écrivit à Hamann « qu'il n'avait rien lu de lui avec autant de cœur » (*Hoffmann*, 102). Il y retrouvait de vieilles idées de son maître, notamment sur le culte idolâtrique que l'on voue à l'Église primitive ; idée qu'il a exposée et mise en œuvre dans la quatrième partie de ses *Lettres de deux frères de Jésus*.

CHAPITRE XI

« *ESSAI D'UNE SIBYLLE SUR LE MARIAGE* »
« *LE KERMÈS DU NORD* »
CONCLUSION SUR CETTE PÉRIODE

Au moment où il travaillait aux *Lettres sur le Hiérophante*, l'inspiration de Hamann fut plus heureuse dans certaine petite pièce où son ambition était moins haute. On sait que tous ses opuscules sont des pièces d'occasion. Mais l'*Essai d'une Sibylle sur le Mariage* l'est doublement. L'occasion des *Lettres* était d'ordre public. L'occasion de l'*Essai* est d'ordre privé [1].

1. L'éditeur Hartknoch venait de se marier, et, pour commémorer cet événement, de même que les princes frappent une médaille, il voulut éditer un ouvrage de luxe dont Hamann accepta la commande avec joie. « N'eût-il qu'une feuille, il se vendra un shelling », écrit-il, et il en est fier (V, 95). Cet *Essai sur le Mariage* n'aura rien à envier à celui de Wilkes sur la femme (*An Essay on woman in three epistles*, 1763, faussement attribué à Wilkes). Il y met beaucoup de soins; le style ne sera pas indigne du luxe typographique. Un jour, par exemple, il annonce à Hartknoch qu'il a écrit « deux périodes, lesquelles ne sont pas encore achevées » (V, 97). C'est un travail de patience, presque un travail de marquetterie; il s'agit de mettre bout à bout en les joignant parfaitement des périodes parfaites. Et cette lenteur dans l'exécution explique sans doute à la fois l'incohérence du style de Hamann et ce style lui-même, ou encore pourquoi Hamann est un styliste. On ne citera pas facilement un auteur allemand contemporain qui ait travaillé aussi péniblement que lui et qui ait pu faire cet aveu : « J'ai écrit dimanche dernier deux périodes qui ne sont pas encore achevées! » L'ouvrage imprimé, Hartknoch lui témoigne sa gratitude par l'envoi d'un tonnelet de caviar dont Hamann se met à manger « jusqu'à n'en pouvoir plus » (V, 123). L'impression de l'*Essai* le réjouissait d'ailleurs

L'épigraphe de l'*Essai* (IV, 223-232) est tirée du deuxième chapitre de la Genèse : « il referma la plaie avec de la chair » (V, 92). Il se rattache au « plan » de Hamann en ceci qu'il est fait pour scandaliser le siècle, que « tout le nœud en est de causer un scandale à notre siècle moral » (V, 113) ; et « s'il est capable de produire cet effet », s'écrie férocement Hamann, « j'aurai atteint mon but [1] ». Dans l'annonce qu'il fit paraître dans la *Gazette de Kœnigsberg* (IV, 449-50), Hamann revient sur cette idée que l'*Essai* scandalisera le siècle. Le ton de l'ouvrage, dit-il, rappelle le goût à la mode, profane et obscène ; il confine aussi à celui de l'antique gnose mystique, et pourtant il est en contradiction avec l'une et l'autre. Par son sujet, il rappelle τα μυστικα της φυσεως ὀργια dont parle Clément d'Alexandrie au deuxième livre de son *Paedagogus*...

Nulle part peut-être mieux qu'en ces quelques pages on ne peut apprécier et étudier les qualités maîtresses de Hamann : l'art qu'il a de condenser sa pensée en quelques mots et de faire paraître toute sa doctrine à la plus légère et frivole provocation, sur le prétexte le plus futile et insignifiant. A propos du mariage de son éditeur, il parle du mariage en général, et à propos de l'institution du mariage il donne à entendre ce qu'il pense de la destinée de l'homme et de son rapport à la divinité. Il y a là peut-être un effet de l'art ; mais il y a aussi chez Hamann une poussée involontaire, indépendante de la réflexion, une nécessité profonde à laquelle il lui serait plus difficile de résister longtemps que de céder. Puisque, à propos de n'importe quoi, c'est l'ensemble de sa pensée qu'il lui faut exposer et qui vient pour ainsi dire se presser

autant que le caviar. Comme il lui était parvenu le jour de sainte Adelgonde, la sibylle en prit le nom (V, 123-5). Pendant la rédaction, une fille lui était née qui avait reçu le nom de Catherine en mémoire de son Aspasie, Catherine Berens ; ainsi s'explique sans doute l'allusion qui se trouve à la fin de l'*Essai :* le souvenir de l'ancienne fiancée de Riga venait de lui être rappelé.

1. Cela, au point qu'il se demande si Hartknoch pourra l'imprimer et le publier en bonne conscience. Hartknoch ne fut pas troublé par sa conscience. Mais il dut avouer à l'auteur qu'il ne comprenait rien à cet étrange épithalame (V, 129-30).

et lui imposer ses exigences, que lui reste-t-il que de la retenir, d'en modérer et tempérer l'expression, de lui mesurer l'espace — et c'est bien à quoi il s'applique pendant le long temps qu'il consacre à ces pages ; il a beaucoup plus biffé et sacrifié qu'il n'a finalement conservé, et s'il avait eu moins de loisirs pour l'écrire, sans doute l'opuscule eût été plus long.

Le mariage n'est pas aux yeux de Hamann ce qu'il est pour Hippel en son *Traité*, une institution humaine avantageuse à la société, à l'individu ou à l'Etat, ou du moins il ne l'est que subsidiairement. C'est avant tout un sacrement de l'Eglise. La pensée directrice et informatrice de l'*Essai*, c'est que le mariage est non seulement une institution divine mais un symbole encore, un mystérieux symbole de la destinée humaine et de ce que la religion chrétienne enseigne sur l'homme et sur Dieu. « L'homme est à Dieu ce que la femme est à l'homme, et là où ces trois ne font qu'un, la femme est heureuse en créant des enfants, et l'homme devient le Rédempteur de la chair » (IV, 228-9). — La chair de péché, la femme en particulier, est en peine d'une rédemption, non pas du tout d'une émancipation, comme le voudra la jeune Allemagne. Le sens du sacrement est ainsi étendu et tout le christianisme se reflète dans ce fragment qu'il en est. Hamann ne néglige pas l'aspect social de l'institution. « L'état de mariage est la précieuse pierre angulaire de toute société » (IV, 227). Mais cette considération est secondaire et ne sert qu'à introduire une autre remarque : non seulement l'esprit du siècle est ennemi de Dieu, il est encore ennemi des hommes, il est inhumain, et il le montre dans les lois qu'il statue sur le mariage (IV, 227). Les législateurs, d'autre part, tenant compte de la corruption du cœur humain, la flattent et octroient des privilèges au vice et au péché ; mais la justice de Dieu se venge des profanateurs de sa majesté en les abandonnant à cet abus de leurs corps dont parle saint Paul (*Rom.*, I, 26). Cette indulgence du législateur est coupable[1].

1. Il s'agit, selon M. Unger (II, 615), de la *Revidierte und verbesserte Instruktion für die Ostpreussischen Landes-Kollegien* du 30 juillet 1774 qui donnait force de loi au *Corpus juris Fridericianum* et aux dispositions par lesquelles ce code facilitait le divorce.

Dans le bien même de la société civile et du genre humain, il faut s'attacher à l'idéal de la sainteté du mariage proclamée par Jésus-Christ et déclarer coupable d'adultère « et celui qui regarde une femme avec désir et celui qui se sépare de la sienne et celui qui épouse une femme séparée de son mari » (IV, 228). La société la plus heureuse sera donc la société la plus fidèle à l'enseignement chrétien, à la stricte monogamie, et, hors des voies de la foi, il n'est pas plus de bonheur que de salut.

Le mariage a été sanctifié tout particulièrement parce que c'est grâce à lui, à l'acte qu'il implique en le consacrant que « l'homme accomplit sa destinée qui est d'être un Dieu de la terre en créant, perpétuant et accroissant sans cesse sa race » (IV, 226). C'est ainsi qu'il est donné à l'homme, seul entre toutes les créatures, de collaborer délibérément, par une union volontaire et libre et avec toutes les ressources de la perfectibilité (*Ausbildung*) dont il est pourvu, à cette économie divine qui n'est que le développement de la bénédiction prononcée à l'origine des temps. En effet, la faculté que nous avons de nous reproduire à volonté, c'est là vraiment ce qui nous égale à Dieu.

Mais comment donc se fait-il, telle est la question que Hamann se pose maintenant, que cet honneur insigne soit précisément ce dont nous avons le plus de honte et de quoi nous nous cachons comme d'une usurpation ou d'un larcin ? Comment, en d'autres termes, se fait-il que le sentiment instinctivement inspiré par l'acte glorieux et par les organes de la génération soit la pudeur et la honte ? Que l'on n'essaie pas d'expliquer cet instinct en disant qu'il est inné, commun à tous les hommes ; l'impudeur des enfants dont parle le vieux pédagogue C.-T. Damm témoignerait contre l'innéité comme celle des sauvages et des philosophes cyniques contre l'universalité de cet instinct[1]. Cette révélation, d'une part nous ne la trouvons pas en nous (à quoi bon, si nous l'y pouvions

1. Nouvelle occasion de remarquer l'hostilité de Hamann pour toute apologétique fondée sur le principe d'innéité, sur la valeur du consentement universel : ces raisons lui sont suspectes parce qu'elles ôtent à Dieu et à la Révélation ce qu'elles accordent à la raison et à la nature humaine.

trouver, ce long effort de tradition qui nous l'a transmise ?) et, d'autre part, elle n'a pas été faite à tous les hommes, puisqu'il y a encore des sauvages et des missionnaires et que tous les hommes, les Gentils, malgré leur science et leur civilisation, ont été jadis comme des sauvages par rapport aux missionnaires qu'étaient les Apôtres du Christ. Il faut donc que, comme tous les autres sentiments qui font la gloire de l'humanité en publiant la dépendance où elle est de Dieu, la pudeur soit une coutume, un usage (*Sitte*), un usage acquis et une coutume transmise par héritage (*Angeerbt*) ; on voit avec quelle audace paradoxale la coutume, l'usage, l'art enfin se substitue à la nature dans ce qui passe pour le propre domaine de celle-ci !

Or, « tous les usages et toutes les coutumes sont des signes pleins de signification, institués afin de maintenir et de rappeler des événements documentairement historiques et afin de transmettre des sentiments fixés par convention » (IV, 226-7). — On reconnaît ici la vieille idée mosaïque du contrat passé entre Dieu et l'homme et en vertu duquel l'homme, grâce à sa faculté de se reproduire délibérément, devient un petit Dieu de la terre. Le sceau de ce contrat, le rappel et presque le monument commémoratif de cet événement, c'est la pudeur qui fait que l'homme se sent humilié justement là où il s'exalte le plus et se hausse à la ressemblance la moins imparfaite et presque au niveau de son Créateur [1].

Après cette digression sur la pudeur, Hamann revient bientôt au mariage (IV, 227). Ce qui dans cette affaire distingue l'homme des autres créatures, c'est (IV, 226) qu'il choisit délibérément (*freiwilliger Ratschluss*) et qu'il se lie (*Bund*). S'il mérite pour cela d'être comparé à Dieu, c'est, je pense, que la création a été précédée d'une délibération et suivie elle aussi d'une alliance (*Bund*) de Dieu avec l'homme.

1. La pensée de Hamann, si concentrée qu'elle soit, est ici également claire, profonde et belle. Ce sont de pareils passages qui nous induisent à croire qu'il ne vaut d'être compris que là où on le comprend en effet. Et ce qui est vrai de ce passage l'est de tout l'*Essai*. Il est donc permis de s'attarder à cette dizaine de pages plus qu'à certains opuscules plus imposants. Les proportions du commentaire se doivent mesurer à l'importance de l'idée plutôt qu'à l'étendue du texte.

Mais le développement, d'ailleurs écourté, de ces idées, n'est pas ce qu'il y a ici de plus intéressant. — Comparant l'homme aux autres créatures terrestres, Hamann observe qu'il n'en est pas qui « soit capable de travailler autant à sa propre perfection (*Ausbildung*), *ni qui en ait plus grand besoin* » (IV, 226). On a dû tout à l'heure rendre ce mot de *Ausbildung* par celui de perfectibilité. On voit ici comment il faut l'entendre. D'abord, la perfectibilité dont il est question pour Hamann n'est pas illimitée, à peine est-il besoin de le dire. Puis, elle n'est pas un attribut de l'espèce, mais seulement de l'individu. Enfin et surtout, elle n'est pas un attribut dont l'homme puisse tirer grand orgueil ni satisfaction. Que l'homme puisse travailler à sa perfection, bien plus, que ce lui soit un besoin et qu'il en ait plus grand besoin que n'importe quelle autre créature, cela implique qu'il vient au monde dans un plus grand état d'imperfection. Ainsi s'illustre et se vérifie une expression bien remarquable de Hamann. « Connaître des lacunes et des imperfections », écrivait-il à Herder (13 janvier 1773, V, 25), « telle est la manière la plus profonde et la plus sublime de connaître la nature humaine ; c'est par cette connaissance-là que nous devons nous élever à l'idéal de la nature humaine. » D'après ces passages ainsi rapprochés, on pourrait imaginer comment Hamann aurait entendu le progrès. A ceux qui de ce fait auraient tiré argument contre sa foi enfantine et naïve, il eût sans doute répondu que le progrès ne consiste jamais, pour chaque individu à son tour, qu'à remplir ces lacunes qu'il trouve en lui et que l'étendue de ce progrès individuel ne se peut mesurer qu'au nombre et à la profondeur des lacunes que chacun sait trouver en soi. D'une part, donc, le progrès, compris en ce sens tout moral et individuel, n'est rien que l'humanité, la société ni une collectivité quelconque puisse amasser au profit des individus insoucieux ; il ne peut être que l'œuvre et la conquête solitaire de chacun ; et d'autre part, on ne saurait y associer aucune idée d'orgueil, puisqu'il dépend au contraire du plus ou moins d'humilité dont un chacun est pénétré et qu'au lieu d'être fondé sur des perfections il ne l'est que sur des « lacunes » (*Mängel*) et imperfections de notre nature. — Tels sont les développements dont la pensée

de Hamann est souvent susceptible, telles sont les perspectives qu'elle nous fait entrevoir en ses bons moments et telles les voies par lesquelles on n'est que trop tenté de souvent s'engager à sa poursuite. L'œuvre de Hamann, tout comme la nature humaine, est riche en pareilles « lacunes » qu'on est sollicité de combler, qu'il est aisé pour chacun de combler à son gré — et c'est ce qui explique le charme qu'il a exercé sur tant d'esprits originaux, — mais qu'il est bien aventureux de vouloir combler selon qu'il eût fait, — et c'est pourquoi il est difficile d'en donner une étude fidèle et un portrait ressemblant.

Ce que ne fait point oublier pourtant cette belle défense et illustration de l'état matrimonial, c'est que l'auteur n'en est pas marié, religieusement ni civilement. Hamann a dû faire un retour sur lui-même et sa situation, car, après les belles choses qu'il a dites, s'il les résume et ramasse en une définition du mariage, c'est pour déclarer que, d'après cette définition même et « à cause des afflictions présentes » (1, *Cor.*, VII, 26) « l'honnêteté et la sagesse commandent de n'y pas songer » (IV, 227). « Le mariage étant une union contractée de propos délibéré et fondée sur la raison et la fidélité », la conclusion à laquelle Hamann aboutit, c'est qu'aujourd'hui du moins il ne faut pas songer à former pareil propos ni à contracter pareille union. Conclusion plutôt inattendue, dans cette sorte d'épithalame pour quoi l'*Essai de la Sibylle* se donne et pour quoi le bon Hartknoch le prit! Mais en citant le passage de saint Paul sur le malheur des temps, Hamann a voulu faire une nouvelle allusion politique au sien ; c'est une nouvelle épigramme qu'il décoche à la philosophie du siècle et au régime frédéricien, et l'allusion se précise encore quand il s'en prend à « l'Etat dont le Code est le Colosse d'or » dont parle Daniel (*Daniel*, III, 1. 19). Il se décharge ainsi, sur des circonstances dont il n'est pas le maître, du reproche qu'on aurait pu lui faire d'une conduite dont on ne voit pas trop qu'elle s'accorde avec sa doctrine[1].

1. Hamann attaque encore le siècle dans sa prétention au goût et à l'esprit, dans sa recherche du bien-être. De ce bien-être pharisaïque, Hamann donne une de ces définitions étranges où il excelle : c'est le caviar du Léviathan qui règne dans les vagues de l'air, c'est-à-dire du prince de la puissance de l'air dont il est dit (*Ephés.*, II, 2) qu'il agit dans les enfants de rébellion. C'est donc la compensation que laisse aux sujets un prince comme Frédéric II après qu'il a concentré en lui tout le pouvoir et qu'il s'est arrogé le privilège de toutes les décisions. Il serait aisé de relever la contradiction qu'il y a entre cette vue ingénieuse et les accusations que d'autre part Hamann a portées contre les impôts spoliateurs de Frédéric. L'autre épigramme (IV, 229) est fort bien venue. « Qu'est-ce, demande-t-il avec l'Ecclésiaste (*Eccl.*, II,1-2), qu'est-ce que la joie vaine de votre goût et la démangeaison de votre esprit? » Et il répond par une marquetterie, par un centon de Jean, de Luc, de saint Paul et de saint Pierre : « Ce n'est que le déguisement de la tristesse et du désespoir, et tout ce que vous poursuivez de vos désirs est d'avance la proie du Dieu riche et noir des Enfers, comme le raconte la fable ingénieuse de Cérès et de sa fille ».

Enfin, dans « un conte mythique », la Sibylle raconte son histoire et le roman de ses amours (IV, 229-31). On est tenté de penser qu'ici Hamann s'est inspiré de son amour pour Catherine Berens et des effets qui en auraient pu rester dans l'âme de cette vieille demoiselle. C'est donc au nom de son Aspasie, en un sens, qu'il ferait ici parler la Sibylle. Mais ce n'est là qu'une bien frêle hypothèse, dont il n'est d'ailleurs guère besoin pour apprécier ce petit « roman *in nuce*[1] ». — La Sibylle raconte comment elle est devenue une Sibylle : elle doit sa « sagesse cachée » à un homme rencontré entre mille (*Eccl.*, VII, 29), qui unissait la simplicité de la colombe à la ruse du serpent. Il lui fit sa cour, mais d'une façon bien peu banale : son premier artifice fut de se montrer sous des couleurs si noires que la jeune fille en conçut du dégoût pour tout le sexe fort. Déjà, elle se vantait d'avoir ainsi acquis la sagesse aux dépens de son séducteur quand, grâce à un reflet de la franchise de ce séducteur, son propre cœur de femme lui apparut. Elle reconnut alors en elle-même le portrait de tout le sexe féminin, aussi peu flatté que le sexe masculin que lui avait montré l'autre. Ce fut, par une variante de la fameuse expression que l'on a signalée en son temps, « le rayon brûlant (*Feuerstrahl*) de la connaissance de soi ». A cette vive et fulgurante lumière, « toutes les belles épithètes lui parurent noires comme le charbon et, pareilles aux couleurs, elles furent effacées par l'éponge de la nuit ». De ce

1. Ce « mythe érotique », comme l'appelle M. Unger, I, 558.

moment, elle fut persuadée que les animaux raisonnables, les hommes, ressemblent aux autres animaux et portent « la surface velue de leur peau au dehors », si bien qu'elle ne vit plus dans « les amoureux honorables, langoureux et ravis » qu'autant de « loups-garoux, adversaires rampants et monstres spirituels qui ont du lait et du miel au bout de la langue, et dans les trésors de leurs cœurs le fiel et le poison » (IV, 230). Aventure bien triste et morale bien décourageante à offrir à une jeune épouse ! Mais la vraie morale, la voici : c'est que « cette catastrophe détermina une sympathie dans l'âme de la Sibylle », elle acquit une âme virile et dans l'âme du séducteur elle ne vit plus alors qu'une volupté enfantine et féminine.

Il s'est fait dans l'esprit de Hamann une double et triple confusion, qui fut féconde. Le don prophétique et sibyllin est la rançon et compensation de la virginité ; et sa Sibylle est une vieille fille, comme Cassandre et Catherine Berens. Il eût été curieux de lui voir développer le roman dont il ne donne ici que la charpente, les premiers linéaments. Chose remarquable, cette charpente est dialectique : Hamann distingue soigneusement et énumère les mouvements qui se sont produits dans l'âme de la Sibylle et il montre comment l'un amène l'autre. On se demande ce qu'il eût pu faire en brodant sur ce canevas. Aussi bien, son amour pour Catherine Berens[1] était-il le seul sujet de roman psychologique et sentimental qu'il pût découvrir dans son existence. Une fois de plus, on songe à Kierkegaard, à sa façon de comprendre le roman et à l'influence de ses amours malheureuses sur son œuvre.

Les expressions d'une force et parfois d'une virulence biblique, ne sont pas ménagées tout au long de cet *Essai*. « Sans un sacrifice de l'innocence (IV, 231), le joyau et le sanctuaire de la chasteté restent inconnus et l'entrée de cette vertu, infranchissable. » Voilà du moins qui est pour rassurer la jeune épouse ! Le mariage, loin d'être impur, est le revêtement de la chasteté qui ne devient une vertu que dans cet état et n'en est pas encore une dans l'état de virginité. Luther aurait approuvé cette pensée de Hamann.

1. Que le souvenir lui en fût présent à l'esprit quand il écrivait l'*Essai*, c'est ce qui est établi par son aveu dans telle de ses lettres, et par l'allusion finale à la Minerve (IV, 232) à laquelle la Sibylle dédie son portrait de Méduse. Le nom de Méduse ne convient pas mal au portrait assez épouvantable qui est fait dans le « conte mythique » de l'amour humain, terrestre et charnel.

Cet opuscule est certainement l'une des plus pleines, des plus substantielles et des plus denses parmi les œuvres de Hamann. Comme ce sont là surtout les qualités qu'il faut chercher chez lui et par lesquelles il vaut, on ne fera pas difficulté d'y reconnaître un de ses chefs-d'œuvre, d'autant moins que c'est un des opuscules les moins composites, que l'unité de ton y est observée et maintenue mieux que n'importe ailleurs, si ce n'est dans les *Mémoires Socratiques*, et que les digressions non plus qui toujours s'y ramènent ne s'éloignent jamais du sujet au point de le doubler ou de le tripler. L'*Essai sur le mariage* répond honnêtement à son titre. Et ce n'est pas un reproche qu'il mérite, si Hamann a conçu son sujet avec tant de profondeur et de force qu'il lui en a fallu effleurer quelques-uns d'intimement connexes et voisins dans sa conception.

L'année 1774 qui avait produit les *Prolégomènes* et l'*Essai de la Sybille* n'avait pas été mal employée. On lui doit aussi le *Kermès du Nord ou la Cochenille de Pologne* (IV, 201-10), fantaisie de peu de poids que Hamann écrivit, à ce qu'on présume, à l'occasion d'une question qui lui fut adressée par un supérieur. Frédéric II tenait fort à acclimater dans ses Etats certaines industries dont ils étaient privés et particulièrement les industries de luxe. C'est ainsi que, sur le bruit qui lui en serait parvenu, on admet qu'il se serait informé d'une certaine cochenille de Pologne qui aurait pu servir à la coloration des tissus. Hamann fut en conséquence chargé par de Laiire, directeur de la gabelle, de rechercher une brochure publiée par un jésuite sur cette cochenille de Pologne. A l'en croire, il aurait fait des recherches, en effet, et avec beaucoup de zèle, il aurait consulté un « Conseiller privé du Commerce », puis un Dictionnaire français, puis un Professeur de Philosophie. On pense que les traits ne manquent pas qu'il décoche au passage aux philosophes dont l'ignorance est le partage (IV, 204), et qui se répartissent en grands philosophes sans soucy et en petits philo-

sophes de grand soucy. Quand Hamann déclare qu'il est « un amphibie » de ces deux genres, comme il n'est nullement sans souci, il faut lire, je pense, qu'il se tient pour un grand philosophe de grand souci. Son français, malgré des incorrections (il déclare, par exemple qu'il a résigné à quelque chose) est ici d'assez bon aloi et il se sent de la lecture de Rabelais.

Après avoir reçu l'indication donnée par cette première lettre, il semble que de Lattre, sans d'ailleurs se soucier des impertinences, ait demandé à Hamann de se reporter à la bibliographie jointe à l'article qu'il avait signalé. Dans une seconde lettre en effet, Hamann rapporte à son supérieur que ses nouvelles recherches ont été vaines et qu'il n'a pu se procurer aucun des livres cités ou, comme il dit, allégués. C'est à cette occasion qu'il s'excuse de son insuccès en alléguant à son tour qu'il n'est pas naturaliste et qu'il ajoute : « Si je l'étais, pour parler avec votre bonhomme Montaigne, je naturaliserais l'art autant que Messieurs les Naturalistes *artialisent* la nature » (IV, 207). On est parti de là pour mettre Hamann en parallèle avec Rousseau et pour insinuer parfois ou proclamer inconsidérément que son programme, sa mission et son *plan* furent, à l'exemple du citoyen de Genève, de rétablir partout, en particulier dans l'art, la nature dans ses droits. Interprétation singulièrement abusive d'une boutade que Hamann emprunte à Montaigne sans doute parce que l'allure paradoxale l'en a frappé. Et Montaigne l'entendait-il dans le sens où Rousseau l'aurait pu prendre ? On a vu quelles réserves Hamann avait été bientôt amené à faire sur l'œuvre de Rousseau.

Enfin, il ne manque pas cette occasion de faire entendre ses plaintes à de Lattre. C'est sa grande douleur que sa pauvreté l'empêche de procurer à son fils l'éducation qu'il aurait voulu lui donner. Elle éclate dans sa troisième Lettre (IV, 208). Il parle aussi des aventures littéraires où il s'est engagé dans cette féconde année 1774, de l'une surtout par laquelle « ses moments sont hypothéqués à une recherche aussi vaste que profonde sur les *Origines* de la plus ancienne Charte du genre humain et sur la Genèse du Christianisme » (IV, 209) ; — on sait aussi à quoi ont abouti ces recherches aussi vastes que

profondes, et, si de Lattre ne le savait pas, il est à croire qu'il ne se souciait guère de l'apprendre.

Quant au public, puisque Hamann lui offre cette correspondance, c'est le cas une fois encore de se demander quel intérêt il pouvait y trouver et à quoi Hamann pouvait songer en la lui livrant [1]. Comme c'est dans le *Kermès du Nord* et dans la *Lettre Perdue* qu'il a versé le plus de son mécontentement contre le régime frédéricien et comme, écrits en français, ces opuscules étaient plus susceptibles de trouver accueil auprès de ceux-là même dont l'auteur se plaignait, on est amené à penser que c'est là aussi l'élément qui mérite le plus de retenir l'attention. Dans cette troisième et dernière lettre dont se compose le *Kermès du Nord*, la période que Hamann a le plus soignée est celle où il fait allusion le plus nettement au grand roi dont il ose se plaindre : « Etes-vous bien sûr, Monsieur, demande-t-il à de Lattre (IV, 209), de mieux connaître l'*Illustre ingrat* [2] aux intérêts duquel vous vous... et qui peut-être est plus Prussien que la Nation « que vous n'aimez pas » et plus chrétien que tous les successeurs de votre Clovis Ier. » On voit qu'il ajoute ici l'habileté et presque la perfidie diplomatique à la rancune, qu'il essaie de rendre suspects au Roi ceux de ses hauts serviteurs qu'il a demandés à l'étranger. Hamann, en tous ses opuscules, est polémiste. Pourquoi n'aurait-il pas voulu être pamphlétaire ?

Les grands motifs inspirateurs des écrits de cette période, ç'a donc été : 1° le régime frédéricien ; 2° la querelle avec Herder au sujet du langage ; 3° la dispute avec Kant au sujet de Herder et 4° la polémique contre Starck au sujet des antiquités chrétiennes. Malgré la dispersion de ses travaux, il y a une unité nettement saisissable dans l'œuvre comme dans la pensée de Hamann. Ce qui domine ici, c'est Herder. C'est Herder qui lui a amené la plupart des amis dont on a vu que

1. Dans ses lettres, il est muet sur ce point. Une lettre de Herder (*Hoffmann*, 103) qui a reçu le *Kermès du Nord* ne donne aucun renseignement, ne contient même aucune appréciation : Herder lui-même savait-il qu'en penser ?

2. C'est là sans doute un propos qui aura échappé à de Lattre ou qu'on lui aura prêté.

son nom commence à s'entourer, Claudius, Lavater. C'est Herder qui a porté son nom de la Prusse orientale à l'autre bout de l'Allemagne ; si ce n'est pas lui qui l'a fait connaître à Gœthe, averti peut-être par le cercle pieux de Francfort et par Moser, c'est lui pourtant qui le lui a révélé, qui a contribué plus que pas un, par ses conversations et sans qu'il en reste mention dans son œuvre, à faire planer ce nom sur la jeune littérature du temps. C'est Herder d'autre part qui par deux fois lui fournit le prétexte et l'occasion d'écrire. Les pensées qui occupent l'un des deux amis sont aussi celles qui intéressent l'autre. Trois fois dans notre résumé paraît le mot d'*origines*, à propos du langage, du document le plus ancien du genre humain et du christianisme. Et cela est bien naturel et juste. On l'a vu paraître plus d'une fois aussi dans la correspondance de Hamann et de Herder. On a vu, dans leurs conversations de Mitau, l'origine à son tour de cette commune préoccupation des *origines*. Et si cette préoccupation devait être celle du XIXe siècle, du siècle de l'histoire, il faut reconnaître pourtant que ce n'est pas par un trait de génie que, seul et sans autre impulsion ni exemple, Hamann l'a posée. Les ouvrages de Boulanger sont contemporains, et les historiens et théologiens d'Allemagne et d'Angleterre, sous l'action du protestantisme surtout, avaient commencé dès le XVIIe siècle à porter leurs études vers la haute antiquité tant chrétienne que judaïque. Mais ce qui est vrai et reste bien remarquable, c'est que Hamann n'eut besoin de personne pour se mettre sur la voie. Sa conception organique et vivante de la religion d'abord, du christianisme, de l'Eglise, puis de toutes les institutions humaines commandait pour ainsi dire ces recherches et lui imposait ces préoccupations. Il y a une logique inhérente à l'esprit qui le pousse ainsi d'un sujet à l'autre, si tant est qu'il y ait un intervalle et qu'il n'ait pas plutôt, dans ces quelques semaines si riches et si pleines de Londres et des *Méditations Bibliques*, conçu d'un coup et à la fois et ce qu'il devait développer plus tard à mesure que les événements lui en fourniraient l'occasion, et beaucoup plus encore qu'il n'a jamais eu le loisir de retrouver ni de fixer sur le papier. Depuis les *Méditations Bibliques*, il n'y a pas

eu évolution dans la pensée de Hamann. Au contraire, on commence peut-être à soupçonner qu'il a perdu, oublié beaucoup de ce qui l'exaltait alors, et qu'il a fallu les multiples vicissitudes littéraires de sa vie pour ne lui en rappeler encore et pour n'en ranimer qu'une faible partie.

Quand les prétextes à écrire lui manquent, Hamann n'écrit pas. Il va ainsi observer le silence depuis avril 1775 jusqu'à avril 1779, depuis la *Consultation de Vettius Epagathus* jusqu'au *Fragment d'une Sibylle Apocryphe*. L'intervalle est comblé par les articles de journaux de 1775 et 1776. Mais les années 1777 et 1778 restent exactement improductives.

LIVRE VI

ORTHODOXIE ET ORTHOGRAPHE
STARCK, KLOPSTOCK, LESSING
KANT ET LA « MÉTACRITIQUE »

S'il était juste de dire que Herder a présidé à la période de l'activité de Hamann qui s'achève en 1775, on a vû aussi que d'autres questions dont Herder était moins curieux avaient plus ou moins heureusement inspiré Hamann. La moins heureuse peut-être avait été la thèse du prédicateur Starck, et la plus heureuse certes de toutes était la question de l'orthographe. Or, ce sont là précisément aussi les deux questions qui vont l'occuper dans les deux ouvrages qu'il va publier avant d'entrer en rapports suivis avec F.-H. Jacobi. L'article sur la *Critique de la Raison pure* est bien de 1781, mais il est douteux que Hamann y ait mis beaucoup de sa pensée intime. Il ne faut donc pas exagérer l'importance de cet article et l'on se gardera de le mettre sur le même plan que la *Métacritique* et les deux opuscules qui remplissent cette brève période. Elle sépare de celle que domine Herder celle qui appartiendra à Jacobi. A partir de 1780 s'ouvre une nouvelle lacune de quatre années cette fois, interrompue par l'article sur la *Critique de la raison pure*. Dès 1782 Hamann entre en rapports avec Jacobi, et la dernière période de son activité à laquelle nous devons *Golgotha et Schéblimini* et la *Lettre Volante* ne s'ouvre qu'en 1784.

CHAPITRE PREMIER

« *FRAGMENTS D'UNE SIBYLLE APOCRYPHE SUR DES MYSTÈRES APOCALYPTIQUES* »
HAMANN ET LESSING

Ces divisions ne sont d'ailleurs que d'une rigueur apparente. C'est ainsi que, si les *Fragmente einer apocryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien* ne furent écrits et ne parurent qu'en 1779, le projet en remonte à juin 1775. Hamann vient de publier l'*Essai de la Sibylle sur le Mariage* quand, apprenant le nouveau succès académique de Herder [1], il se sent aussitôt une nouvelle ardeur d'écrire. Le 8 juin 1775, après avoir félicité son ami, il lui parle d'une suite qu'il voudrait donner à la Sibylle. « Si les critiques y trouvaient quelque chose de malpropre et de profane, dit-il, je voudrais atténuer ce reproche en les forçant à l'étendre et me servir des mystères de l'Hymen comme d'une idée intermédiaire (*Mittelbegriff*) pour expliquer les mystères des Anciens en général » (V, 144). Dans la suite de sa lettre, il parle d'un nouveau livre de Starck, de l'*Héphestion,* qui lui a échauffé la bile et dont il va parlant à tout venant, comme le bon La Fontaine de Baruch. — Voici donc deux indications au moins sur l'opuscule qu'il médite : ce sera une suite à l'*Essai de la Sibylle,* et le sujet en sera celui des *Lettres sur l'Hiérophante.*

Il se passe un long temps avant que ce projet reparaisse[2].

1. L'Académie de Berlin venait de lui attribuer un prix pour son mémoire sur *les Causes de la Décadence du Goût chez les peuples où il fut florissant.* Berlin, 1775.

2. Lorsque, le 25 août 1778, son frère meurt, Hamann veut écrire à sa

En 1777, il peut un moment se croire sur le point d'écrire un opuscule de 3 feuilles [1]. Au fond de ses préoccupations il y a, pour l'inspirer, « la présente crise théologique », la publication que fait Lessing des papiers de Reimarus l'Inconnu, les dialogues maçonniques de Lessing, *Ernst und Falk* [2] et ce qu'Hamann appelle « les trois premiers morceaux des faiblesses de Lessing ». Voilà ce qui l'inquiète et le met en verve. Tout cela fermente et il se demande ce qui en résultera. Tout cela surtout lui compose une atmosphère orageuse, favorable à la production.

D'ailleurs, il a donné à Hippel sa parole que vers la fin de l'année il aborderait « les mystères du paganisme » (V, 293-4). Son intention, modeste, est de se tenir à l'écart de la lutte et, à propos de ces mystères, « simplement d'effleurer et de mettre en lumière les conclusions fausses que l'on tire des vagues et rares données que l'on possède ». Malgré les diffi-

mémoire l'*Apologie d'un Crétin* (V, 290). Il y aurait soumis à Eberhard, l'apologiste des païens, quelques arguments *ad hominem* (VI, 69). On voit que jamais la préoccupation théologique n'est absente. Mais son inspiration est capricieuse, il ne s'est pas senti en verve et de cette *Apologie,* il n'a pu écrire que les premières lignes (Fonds Gildemeister, I, 59 à la *Bibliothèque de Kœnigsberg*).

1. Le *Merkur* de Wieland ayant en janvier 1776 mis au concours la question de savoir si les « philosophes de sang-froid, les esprits à la Lucien » avaient, par leurs efforts contre l'enthousiasme et le fanatisme, fait plus de mal ou plus de bien, publia dans son numéro de septembre une réponse négative que Hamann attribua à Herder et sur laquelle il prit feu et flamme (*Gild.*, II, 220-222). Pensant venger son compatriote des observations désobligeantes dont la rédaction du *Merkur* accompagnait l'article qu'il lui attribuait, il conçut le projet de « ramener sous un même point de vue » les idées qui lui étaient venues à la lecture, et d'écrire ainsi une « *Comœdia* qui devait laisser derrière elle il Dante, il divino Autore et el Poëta Christiano du *Roland Furieux* ». Il n'en voyait d'ailleurs ni le commencement ni la fin. Du moins en écrit-il trois dédicaces (Recueil Gildemeister, I, 62, à la Bibliothèque de Kœnigsberg). Le titre devait en être soit *Tablier de feuilles de figuier* (*Schürze von Feigenblättern*), soit *Nachhelf eines Vocativs.* Si Claudius lui avait donné l'idée de ce vocatif, l'une des dédicaces au moins (R. Gild., I, 62) devait s'adresser à Joh.-Aug. Starck.

2. A ce propos, racontant que son ami Kraus vient d'être initié à la Loge sur sa recommandation, il se réjouit de ne pas l'être personnellement.

cultés où il se débat, malgré ses dettes, grâce aux 10.000 florins qu'il hérite de son frère et aux loisirs que lui font ses nouvelles fonctions, il espère pouvoir se mettre au travail.

Pourtant, il semble bien fatigué, à cette époque. Il se compare lui-même à cet étang de Bethesda dont il parlait naguère (VI, 57-9) : il est si lâche et si paresseux qu'il faudrait l'intervention d'un ange pour le soulever. Son projet reste un secret entre Hippel, Herder et lui ; il se garde de le confier à Lavater. Il a lu les *Aussichten in die Ewigkeit* du pasteur zurichois et regrette que son ami n'ait pas fait « un usage plus mystique et apocalyptique de cette Bible qui est plus riche en *medii termini* et en similitudes de grandeurs inconnues » que toutes les hypothèses et tous les systèmes des philosophes. — C'est que Hamann lit maintenant les mystiques dont il ne parle plus avec l'indifférence hautaine de jadis. On se rappelle ses jugements dédaigneux sur Bœhme et Swedenborg. Il a peu à peu varié, sinon sur Swedenborg, du moins sur Bœhme[1]. Il semble qu'à mesure qu'il s'éloigne de la féconde crise de Londres, il éprouve davantage le besoin de suppléer par les visions, enseignements et illuminations des autres à celles et à ceux qui lui étaient échus directement alors. A mesure aussi que le siècle s'engage dans la critique religieuse, il prend avec plus d'intransigeance et d'éclat le contre-pied du rationalisme philosophique et théologique. Au premier plan de son intérêt reste ce qu'il vient d'appeler la crise présente de la théologie[2]. Les

1. Dès 1763 (III, 199-200), il a lu « avec attention et non sans profit un petit extrait des œuvres de Jakob Bœhme ». En 1776, la note qu'il insérait dans la *Gazette de Kœnigsberg* sur ses *Doutes et Aperçus concernant une nouvelle parue dans l'Allgemeine deutsche Bibliothek* (IV-471-2) faisait allusion et renvoyait le lecteur à la *Metaphysica* de John Pordage « condisciple aimé du noble *philosophus teutonicus* ». Tandis qu'en 1759 il pouvait protester de son ignorance de Bœhme et de Gichtel (I, 359), dans la *Sibylle* il citera Gichtel avec éloges, pour le défendre et pour l'expliquer, et il le nomme dans l'importante lettre qu'il écrit à Herder le 21 février 1779 (VI, 59-73).

2. Il rapporte à Herder les petits faits qui suscitent ses craintes et ses soupçons. C'est ainsi que « Semler, paraît-il, aurait écrit à un ministre qu'il ne veut pas discuter le fait physique de la Résurrection et qu'il le considère comme dépourvu d'intérêt » (VI, 65). Il fera usage de ce mot dans la *Sibylle*.

dangers que court l'orthodoxie, c'est dans la manie philosophique qu'il en reconnaît l'origine (VI, 68). Une méfiance croissante pour toute philosophie, pour toute *gnose* en sera la conséquence chez lui, et de plus en plus on peut s'attendre à lui voir prendre l'attitude du « misologue » qui le caractérisera dans la dernière partie de sa vie.

Tels sont les éléments qu'il va mêler et combiner dans la *Sibylle*. Il y travaille très péniblement. Il lui sacrifie son congé de Pâques (VI, 75). Elle lui coûte autant de peines que l'Epître aux Galates en coûta à saint Paul[1]. Le 17 avril 1779, il peut enfin envoyer une copie à Herder. Il ne veut pas s'adresser pour l'impression aux éditeurs de Kœnigsberg, de Riga ou de Mitau. C'est Herder qu'il prie de trouver un éditeur (VI, 76). Il devra adresser des exemplaires à Claudius, à Moser, à Lavater, Pfenninger, Kaufmann, Ehrmann en Suisse, à Lessing, Klopstock, Mendelssohn et Kleucker ; on ne saurait être plus éclectique. Il ne manque dans ce catalogue que le frivole Lucien de Weimar, Wieland. On pouvait craindre qu'il ne négligeât Gœthe, mais heureusement, à la fin de sa lettre, et comme revenant sur un oubli, Hamann prie son ami de faire tenir un exemplaire à « son voisin G. » (VI, 77)[2].

Herder trouvait beaucoup d'enseignement dans la *Sibylle*, mais il ne pouvait comprendre que Hamann attachât tant d'importance à Starck (*Hoffmann*, 147-9). Quant au fonds de

1. Il a repris pour le donner à cette seconde Sibylle le nom d'Adelgonde dont il avait fait le petit nom familier de la première.

2. Il faut bien reconnaître que ce nom n'est pas des premiers qui se soient présentés à son esprit. Et en effet, il y a des chances que Gœthe se soit beaucoup plus occupé de Hamann que Hamann ne s'occupa jamais de Gœthe. Il est douteux que Hamann ait jamais goûté dans la littérature le côté proprement artistique. Quand, dans une lettre à Kant du 18 février 1775 (Kant, *Briefwechsel*, (éd. Acad. Berlin), I, p. 164), on le voit curieux de lire « *les Souffrances et les joies* que M. Nicolaï a écrit sur le cher *Werther* du Dr Gœthe », on se demande si la parodie de Nicolaï ne le piquait pas plus que ne l'intéressait l'œuvre du jeune romancier. On peut se demander aussi s'il n'y avait pas chez lui une secrète méfiance pour cet admirateur qui ne lui avait jamais écrit un mot et qui se contentait de goûter les œuvres de l'auteur sans éprouver le besoin de se rapprocher de l'homme.

l'œuvre de son ami, il en disait : « le noyau en est lait et miel, aromates et baume ».

A notre tour, relevons « cet embryon, cet enfant gisant dans son sang » (VI, 77), ouvrons ce « coffret précieux que sa Muse soignait comme Jochabed dans les roseaux du Nil » (VI, 84). C'est un des plus obscurs de ses écrits. Gildemeister renonce à l'explication comme désespéré et Petri, malgré son effort méritoire d'interprétation, n'est pas loin d'en faire autant. Et pourtant, il est peu d'opuscules dont on connaisse aussi bien la genèse et les sources d'inspiration[1].

Si nous parvenons à savoir avec exactitude à qui Hamann pensait en écrivant, nous y gagnerons pour l'explication de ce texte. Et c'est ici que Petri semble avoir vu juste quand il a soutenu que, en dépit des multiples allusions à Starck et à Meiners, les coups de Hamann portaient surtout contre Lessing. Hamann a lu le traité de Reimarus *sur le but de Jésus et de ses disciples* (V, 293), il a pris connaissance fin 1778 des trois premiers pamphlets de Lessing contre Gœze, et, songeant alors déjà à entreprendre « la matière des mystères du paganisme », il disait que *Ernst und Falk*, les dialogues de Lessing sur la maçonnerie, étaient de l'eau pour son moulin. Ce qu'il pensait de cette querelle, un mot l'indique assez; ces trois pamphlets de Lessing que l'on considère comme son chef-d'œuvre, il les appelait « les trois premières pièces des faiblesses de Lessing » (VI, 92). Peu de temps avant la rédaction de la *Sibylle*, il dévore les « dialogues ontologiques » de Lessing (VI, 66). Il ne cesse donc de s'intéresser à l'œuvre du grand critique. Avant la publication de *Nathan*, il eut le bonheur d'en lire les dix premières feuilles et s'en faisait « un régal », tandis que Kant ne voulait pas admettre que l'on choisit un Juif pour héros (VI, 79)[1]. Pourtant, s'il y a ici une polémique contre Lessing et si la polémique contre Lessing fait en grande partie l'importance de la *Sibylle*, il n'en reste pas moins vrai que cet opuscule est un centon et que la plupart des passages de ce centon sont empruntés à l'*Apologie de la Maçonnerie* de Starck et à l'*Essai sur les Mystères* de Meiners.

Hamann a bien choisi le texte sur lequel attaquer Lessing. Dans son *Examen de la preuve par l'esprit et la force*[2], Lessing a écrit ces mots qui condamnent toute religion révé-

1. Les lettres adressées à Hartknoch et surtout à Herder nous ont renseigné jusqu'ici. Mais il y a encore les notes dont Hamann chargea les marges de son exemplaire. Outre Starck, on sait ainsi que Hamann a visé une étude sur les *Mystères des Anciens* que le professeur Christophe Meiners de Gœttingue publia en 1776 dans le 3e volume de ses *Mélanges*. C'est là (*Op. cit.*, p. 282) qu'il a trouvé avec le renvoi à Hésychius les deux mots κογξ et ομπαξ qu'il mit en tête de la *Sibylle*. Inutile de chercher, comme Disselhoff crut devoir le tenter, un sens bien profond dans ces mots. Quand Hamann le choisit, il n'était pas encore bien fixé sur le sens. C'est après que l'ouvrage fut imprimé qu'il crut un moment pouvoir en trouver l'étymologie dans la langue thibétaine (VI, 91 ; 28 août 1779), un passage du tome XV des *Lettres Édifiantes* lui ayant appris que *Kon-cio* ou *Konx* signifiait Dieu et que *om* se trouvait aussi parmi les attributs de la divinité au Thibet. A peine émise, cette hypothèse fut abandonnée, parce que la *Bibliothèque Universelle* de Jean le Clerc lui donne de ces deux mots inintelligibles employés dans les initiations d'Eleusis une traduction qui lui parait assez pleine de sens pour qu'il la note en marge de son exemplaire : le premier, suivant le Clerc, viendrait de l'Hébreu et voudrait dire « Veillez ! », le second se tirerait du Syriaque et signifierait : « Soyez innocents ! » C'est donc après coup et par un hasard que Hamann put se dire que par ce titre inintelligible de κογξ ομπαξ il rappelait ses contemporains à la vigilance et à l'innocence, en leur parlant un grec de mauvais aloi qu'Hésychius n'entendait pas !

1. S'il avait des ménagements pour Mendelssohn et pour Nicolaï qu'il connaissait personnellement, Hamann n'en eut guère jamais pour Lessing dont il ne connaissait que les Œuvres. Dans l'*Éducation du genre humain*, il ne verra que « le vieux levain de notre philosophie à la mode » (VI, 139). Et, en 1784, dans une lettre à Jacobi (*Briefwechsel*, p. 24-5), il laissera échapper cette insinuation contre l'honneur et la sincérité du mort : « Que pensez-vous de l'honneur et de la sincérité de cet homme dans toute l'affaire des *Fragments?* Le Gœze hambourgeois avec toute sa bêtise n'avait-il pas raison au fond ? Etait-il possible, avec ce système panique (panthéistique) dans la tête de prier un chrétien *Notre Père ?* » — Cela peint l'homme : à distance et envers un inconnu, fût-il célèbre, rien ne l'empêche d'être logique et rigoureux jusqu'à la dureté ; c'est ce qui expliquera sa dureté pour Lessing, la longue patience et les ménagements constants qu'il eut pour Mendelssohn, jusqu'à ce que la publication de *Jérusalem* le poussât à bout. Ce n'est pas à dire que je veuille pallier la violence du contraste qui oppose logiquement Hamann à Lessing. M. Unger, I, 439 seqq. l'a bien fait saillir.

2. *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft ; éd.* Hempel, XVI, p. 12.

lée : « Des vérités historiques, contingentes, ne sauraient jamais servir de preuves à des vérités rationnelles, nécessaires. » Il est douteux que l'on ait jamais plus fermement exprimé la difficulté que l'on éprouve à admettre n'importe quelle révélation. Et Sœren Kierkegaard n'a pas manqué, en donnant un admirable commentaire à ces paroles, d'en faire sentir la force. Mais aussi, Hamann mieux qu'aucun théologien contemporain était prédestiné à les relever.

Tout d'abord, sa foi n'en est nullement atteinte. Pour le comprendre, il suffit de se reporter une fois de plus aux *Méditations Bibliques* qu'il écrivait au moment où il venait d'être touché de la grâce, où l'influence sur lui en était encore immédiate et lui ouvrait cette merveilleuse perspective de l'accord et de l'illustration mutuelle des trois révélations, l'Ecriture, l'Histoire, la Nature. C'est de ce triple sommet qu'il embrasse le mieux le Paradis qu'il a une fois et une fois seulement entrevu et trop rapidement traversé, comme en rêve. Sans doute cette sublime vision longtemps oubliée s'est obscurcie en lui, et le premier éclat en a pâli et passé. Mais il est bien remarquable que l'on en trouve le souvenir plus ou moins vif et précis à chaque fois que Hamann s'élève à quelque haute pensée. C'est ce qui se passe ici. Et s'il est vrai que la lecture de Gichtel ait pu contribuer à rafraîchir ce souvenir, vraiment il y aurait danger à insister sur ce que Hamann pourrait devoir à ce mystique. On risquerait de méconnaître qu'il y a là comme une loi de sa nature : dans les occasions pressantes, c'est vers cette vision de jeunesse que de son propre mouvement il se retourne, c'est dans cette contemplation qu'il puise la certitude et l'assurance qu'il lui faut pour repousser toute attaque, si habile, si vigoureuse soit-elle, dont sa foi est l'objet.

L'attaque de Lessing, si elle ne l'a pas ébranlé, n'a pas laissé de lui être sensible. Il l'apprécie, s'il ne la craint pas. Il oublie tout, et Starck, et Meiners, il renonce au plaisir de souligner les bévues historiques de l'un (VI, 4-5), il néglige même de parodier les expressions de l'autre, il va jusqu'à se départir de toute ironie, il se résigne à être sérieux pour isoler la phrase de Lessing, pour distinguer cet adversaire des autres qu'il se donne ici.

Pourquoi, donc, « des vérités historiques et contingentes ne sauraient-elles servir de preuve à une vérité rationnelle et nécessaire ? » Parce qu'il est des « juges qui ne veulent pas se contenter d'un *Hoc est corpus meum* et d'un mystère *sub utraque specie* » (VI, 6). Depuis quand la Révélation est-elle devenue impossible, comme Lessing voudrait le faire croire, depuis quand le livre qui la contient est-il illisible et scellé ? Depuis qu'on a cessé d'y savoir lire, depuis qu'on a cessé d'y apprendre à lire, depuis qu'on a pris l'habitude de chercher la science ailleurs, auprès d'autres maîtres, depuis que nous avons « la *méthode* de saint René Descartes et l'*Ars critica* du bienheureux Jean le Clerc pour rudiments, le wolfianisme et le machiavellisme pour pédagogues » (VI, 10). — Voilà donc la raison ramenée elle-même à l'histoire, et la nécessité à laquelle elle prétend qui se révèle comme pure contingence ! La raison ni son usage n'ont été suspendus pendant les âges de foi. Ce n'est pas à un subit réveil de la raison que l'on doit l'incrédulité contemporaine. C'est à une infidélité de la raison qui a fait une petite révolution dans sa bibliothèque et a changé de livre de chevet. Voici la raison dépouillée de ce caractère de nécessité auquel Lessing la voulait reconnaître. Elle n'a pas le droit de dédaigner les humbles vérités de fait qui lui sont offertes. Contingentes, ces vérités ne le sont pas plus que les procédés et démarches de la raison elle-même. Et s'il plaît à la Divinité de s'en servir et de se révéler historiquement en quelque point de l'espace et du temps, on ne voit plus désormais pourquoi la raison se refuserait à examiner en toute déférence et à admettre comme preuves raisonnables et valables devant elle, voire contre elle, des faits, contingents peut-être mais certains[1].

1. Si tout cela se trouvait dans l'opuscule, la tâche des commentateurs serait aisée et leur embarras ne s'expliquerait pas. Malheureusement, il a fallu suppléer tout le raisonnement, depuis le moment où l'on a quitté le texte de Hamann. A chaque instant, la route s'arrête brusquement en pleine campagne, et il ne faut pas craindre de s'engager à travers les labours à la recherche de quelque autre tronçon de route frayée. Nulle part, l'art de nager d'îlot en îlot, cet art du nageur que Hamann exigeait du lecteur des *Mémoires Socratiques* n'est plus indispensable qu'ici. Ou bien encore, et pour le dire en termes de

Incapable de rien concevoir dans l'abstrait, Hamann est parfaitement sincère dans la critique qu'il fait ici de l'argument de Lessing. S'il croit pouvoir réduire le nécessaire au contingent et le rationnel au fait, c'est qu'il n'a jamais saisi la différence, l'abîme qu'il y a de l'un à l'autre. Sa bonne foi est parfaite quand il pense montrer le caractère contingent de la raison et que toute sa démonstration se borne, en somme, à esquisser l'historique du rationalisme moderne. Du rationalisme il est bien vrai de dire qu'il a une histoire, qu'il est devenu et qu'il est donc par ce côté du moins de nature contingente. Pour se rendre compte de la nature des vérités rationnelles, il aurait fallu que Hamann y fût sensible, qu'il en eût éprouvé l'effet, qu'il en eût si l'on peut dire l'expérience. S'il a manqué de cette expérience-là, il n'est pas le seul et toute l'école empiriste l'ignore avec lui. Il a eu en revanche l'expérience de la triple Révélation.

Mais ce n'est là que la partie négative de sa « réponse à Lessing » (puisqu'on a fini par prendre la *Sibylle* de ce biais). Pour que son dédain de la raison soit bien justifié, pour que les prétentions de la raison à la critique universelle soient définitivement repoussées, il ne suffit pas de la confondre avec cette révélation historique dont elle veut s'ériger en juge. Il ne suffit pas d'une égalité des deux termes. Il faut établir la supériorité de l'un sur l'autre, l'avantage de la révélation sur la raison. — Le grand avantage de la révélation sur la raison, c'est que celle-là est antérieure à celle-ci, c'est que, dans l'histoire, en fait, nous la lui voyons toujours préexistente, ce qui permettra de dire qu'elle lui est prééminente en dignité comme elle en est indépendante en logique. Rappelons que « Dieu s'est révélé de tous temps », que « la Création est un discours du Créateur au moyen et à l'adresse de la Créature », que « Dieu s'est épuisé à instruire les hommes et qu'après que les prophètes et les signes eurent paru, il finit enfin par s'immoler en la personne de son fils », — et l'on verra que Hamann répond encore à Lessing et ne cesse de le réfuter lorsque, rejoignant ici les études de Mei-

logique, il nous faut chercher souvent bien haut et bien loin la majeure d'où les propositions de Hamann tirent leur sens et leur cohérence.

ners et de Starck sur les mystères des Anciens, réfutant et ridiculisant les conclusions et les principes de leurs enquêtes, — repoussant surtout la distinction bien rationaliste qu'ils faisaient entre la partie ésotérique et la partie exotérique des religions païennes[1], Hamann, fidèle à l'esprit et à la lettre de saint Paul, montre d'une part dans le Jupiter Optimus Maximus une pré-figuration très nette du Dieu unique, créateur et père universel, et d'autre part, dans les légendes mythologiques de l'Elysée et du Tartare, la doctrine de la survie de l'âme et de son jugement dans l'au-delà (VI, 8-9). Du moment que la question en est là, qu'il ne s'agit plus que d'opposer une généalogie à une autre et de comparer celle de la Révélation à celle de la Raison (ou comme nous dirions plutôt du Rationalisme), pour faire éclater la supériorité de la première sur la seconde, Hamann tout d'abord ne considère que le Rationalisme moderne et ne tient nul compte des précurseurs qu'il a eus chez les Anciens, et ensuite il ne recule devant aucun obstacle pour faire remonter à la plus haute antiquité les origines de la Révélation qu'il place à l'origine même du monde. Dans son désir d'en reconnaître et énumérer le plus grand nombre de témoins et d'instruments, il ne se fera pas scrupule d'y compter et les « représentations (*Mummereyen*) sacrées auxquelles s'était abaissée la seule religion véritable pendant la nuit du moyen âge et de ses mystères scolastiques »[2] et ces symboles de la télésiurgie païenne dont Starck a parlé avec une si amusante pruderie (VI, 16-15) et qui « en usant de l'impureté comme d'un chemin aussi rapide que le vol de l'aigle vers des fins spirituelles, en révélant le cercle mystique, magique et logique de la déification de l'homme et de l'incarnation de Dieu » se rencontrent si bien avec le mysticisme chrétien et par exemple avec celui de Gichtel.

D'elle-même, on voit ici l'apologétique religieuse, à l'étroit sur le terrain de la raison où la philosophie la voudrait fixer,

1. Et ridiculisant par exemple « ces singuliers mystères dans lesquels en grand secret et dans les ténèbres, à voix basse et dans le creux de l'oreille on aurait confié à 30.000 fidèles ce que poètes et philosophes se plaisaient à démontrer, à nier, à révoquer en doute, à insulter, à chanter et à moquer en plein jour et du haut des toits » (VI, 9).

2. VI, 8. Expressions de Meiners.

se tourner vers l'histoire et, en renouvelant la science du passé humain, par tout un travail de justification historique, se préparer de nouvelles voies. Lessing vient de prononcer le mot définitif, condamnant tout effort qui tendrait à jeter un pont sur l'abîme qui sépare le domaine du relatif de celui de l'absolu. Et à ce moment même, Hamann lui répond qu'il n'y a pas là de pont à jeter ni d'abîme à combler, que le relatif et l'absolu, aujourd'hui et de tous temps depuis la Création Révélatrice, sont unis et confondus ensemble, tel le corps et l'âme, la parole et la pensée. On sait aujourd'hui quelle prodigieuse fortune était réservée à la manière dont Hamann se fait ici l'initiateur; en déposant comme il vient de le faire le germe de l'Esprit et du Saint-Esprit dans la matière et dans l'histoire, il a été le précurseur authentique de ces philosophes de la nature, de l'histoire, de la religion et de l'histoire de la philosophie qui, à quarante ans de distance, à l'autre versant du rationalisme et du kantisme, lui font pendant et dont il a été si généralement ou ignoré ou méconnu.

A la fois moins orthodoxes et plus soucieux d'orthodoxie que Hamann, ces philosophes n'étaient pas retenus par les scrupules qu'il aurait pu éprouver s'il eût été moins pénétré de son sujet et s'il n'eût eu pour le confirmer et l'enhardir le souvenir vivant de cette semaine de Londres où il faut toujours que l'on se reporte pour que l'unité de sa pensée apparaisse. Tous les efforts qu'on lui voit faire ici ne tendent qu'à retrouver les reflets de ces vives clartés qui s'étaient alors faites en lui, à fixer péniblement le plus qu'il pourra des résultats fugitifs d'une expérience qui fut soudaine, puissante et définitive pour la vie. Il s'agit d'arracher la Révélation proprement dite et totale à l'isolement où notre myopie la condamne, de lui faire reprendre place à son rang, dans une suite grandiose de révélations partielles, moins pures, moins évidentes et plus mêlées de fragilité humaine mais dont le principe et l'inspiration se trouvent également dans la grâce de Dieu et dans la pitié qu'il a des hommes.

Or, de cette tradition qui précède et annonce Jésus-Christ, où Jésus se range et que Jésus accomplit, seuls seront exclus précisément les mystères païens dont les manifestations

diverses forment, à côté de la tradition officielle et authentique, et comme parallèlement, une autre tradition, obscure, apocryphe et clandestine. Hamann ne s'étonne pas que les rationalistes ses contemporains, que Meiners et Starck et même Lessing en ses dialogues d'*Ernst und Falk*, aient témoigné tant d'intérêt et de tendre sollicitude à ces mystères. Car l'initiation aux mystères ne faisait que « concentrer tous les noms et attributs des divinités mythologiques dans le plus antique des péchés, l'idolâtrie de soi-même » (VI, 15). On se flattait, par la cérémonie d'initiation, de « devenir l'égal de Dieu et l'on s'engageait ainsi dans la voie de la connaissance philosophique et de la justification par la loi ».

Voici donc que Hamann à son tour donne son interprétation des mystères, et cette interprétation, on le voit, le distingue des philosophes tout autant que des mystiques et de Saint-Martin par exemple qu'on voudrait bien à tort lui comparer tout autant que de Lessing. — Il fait entrer les mystères dans une chaîne ou suite historique dont Lucifer tient un bout et les rationalistes, l'autre. En promettant à Adam et à Eve « une participation non seulement figurée mais charnelle de la nature divine » (VI, 16), Lucifer a parodié « le mystère évangélique qui met la destination de l'homme dans le συνθρονισμος ». Il a vicié, perverti à jamais la simplicité, la confiance en la parole de Dieu et il n'a pas chômé depuis, « employant même les *adjutoria* de la raison et de l'écriture, de la lettre et de l'esprit... à contrarier les desseins de Jésus et de ses disciples. » — Du même coup, les mystères païens ont trouvé leur explication, et le rationalisme sa généalogie. Ces deux phénomènes ont une origine commune, et l'on voit ce qu'elle est. L'image de l'humanité se complète ainsi harmonieusement; l'histoire en est traversée par deux traditions parallèles qui s'opposent en chacun de leurs points, l'une officielle, authentique et lumineuse, l'autre clandestine et ténébreuse, et qui remontent l'une à Dieu et l'autre à Lucifer[1]. Le nom révélé de Dieu était le seul

1. C'est ici comme dans les deux Banquets de la Sagesse et de la Folie dont il est parlé aux *Proverbes*, IX, au chapitre dont Hamann a

mystère ineffable du judaïsme. Le polythéisme a enfoui ce Dieu dans le *temple de la Nature ;* sous son influence, la πρόληψις anonyme de ce Dieu a fait pulluler les noms et les idoles mythologiques ; sans doute il n'a pas connu Dieu, il a balbutié et multiplié les surnoms de Dieu ; du moins, dans ces pseudonymes, l'a-t-il soupçonné et adoré : le polythéisme est innocent. Mais les initiés et mystagogues des mystères ont immolé Dieu dans le *temple du corps*, comme dans un coupe-gorge ; leur principe est égoïste, autolatrique, si l'on peut dire, pervers, et pour tout dire, rationaliste (VI, 15). On sait quel en est le premier père et quels en sont aujourd'hui les derniers rejetons.

C'est bien là que Hamann en voulait venir, et pour qu'il arrivât à se faire entendre, malgré le fardeau de citations et d'allusions dont il s'est embarrassé, il fallait que sa pensée fût assez nette et que dans ses méditations il s'en fût rendu, non pas le maître, certes, — il ne l'a jamais été de rien, — mais l'esclave docile et dévoué et, somme toute, pas trop maladroit. Tandis que, dans les autres passages de cet opuscule, il s'interrompt souvent, abandonne des phrases qu'il laisse inachevées, comme par dégoût, par lassitude, par honte de dire quelque chose de trop rebattu, par désespoir de jamais pouvoir dignement exprimer ni bien faire comprendre ce qu'il voudrait (car il y a de tout cela dans l'obscurité de Hamann), tandis que partout ailleurs la *Sibylle apocryphe* ne néglige rien pour mériter à son œuvre le titre de *Fragments,* dans ces deux ou trois pages que l'on vient d'analyser, suivant la méthode de Hamann, en les complétant, il a réussi à composer une suite cohérente de propositions qui se tiennent. Aussi est-ce bien ici le morceau central et capital d'où tout l'opuscule tire son sens et prend sa portée.

On ne s'étonnera pas de le voir suivi d'une diatribe contre

extrait sa première épigraphe. « La Sagesse a bâti sa maison, elle a taillé ses sept colonnes. Elle a apprêté sa viande, elle a préparé son vin. Elle a envoyé ses servantes ; du haut des lieux les plus élevés de la ville, elle crie : « Que celui qui est ignorant entre ici. » Au contraire « la Folie est une femme turbulente et stupide et qui ne sait rien : elle s'assied à la porte de la maison ou sur un siège dans les lieux élevés de la ville ».

« l'universalité, l'infaillibilité, l'abondance, la certitude et l'évidence » de la raison (VI, 16-19). Le rôle de la raison, on sait qu'il se borne à servir de « pédagogue qui mène à la foi », comme disait jadis Hamann, ou bien encore, comme il dit ici, « à mettre à nu le péché et la honte qu'à l'exemple d'Eve séduite elle a introduit dans le monde par la transgression de ce qu'elle savait juste, sacré et bon, jetant ainsi la crédulité de l'incrédule dans l'extrême du péché ». Cette première comparaison biblique en entraîne une autre, et la Foi et la Raison apparaissent affrontées dans la personne d'Abel et de Caïn. Caïn, l'éternel rationaliste, foule aux pieds son frère que la Grâce a préféré et dont le sang répandu, Abel préfigurant ici le Christ, sanctifie son meurtrier... Mais visiblement, après le grand effort qu'il a dû faire pour dégager enfin et exprimer sa pensée dans le passage qui nous a retenu, l'intérêt de la discussion est épuisé et languit.

Au moment de conclure, au premier élan qu'il prend pour se résumer, quand il se demande « que faut-il penser de toute cette mystagogie » ? (VI, 19), Hamann ne trouve rien de mieux à répondre que par une condensation de ce qu'il a dit plus éloquemment déjà : « Le nom révélé de la chose κατ' ἐξοχήν a été l'unique mystère du judaïsme et la πρόληψις de son nom caché, le mystère polyglotte (*tausendzüngig*) du paganisme. » C'est ainsi que plus tard la *Métacritique* s'achèvera sur ces mots (VII, 16) : « Le juif avait la parole et les signes, le païen la raison et la sagesse. » De ce point de vue, qui fut celui de saint Paul avant d'être celui de Hamann, le christianisme apparaît comme la synthèse féconde de deux éléments qui s'attendaient depuis longtemps l'un l'autre dans un isolement stérile. Le chrétien est l'heureux héritier du païen et du juif, plus sage d'ailleurs, plus éclairé que l'un et que l'autre, parce qu'une grâce spéciale a pris soin de lui. « La synthèse (VI, 19) de ces deux élixirs, c'est l'homme renouvelé à l'image de son Créateur, qui n'est ni Grec ni Juif — (on se rapproche de plus en plus des paroles mêmes de saint Paul pour les retrouver et les rejoindre à la fin) — ni circoncision ni prépuce, ni Barbare ni Scythe ni franc-maçon ἀλλα παντα και ἐν πασι. »

Les expressions du grand apôtre des Gentils sont trop chères à Hamann, elles répondent trop exactement à ses besoins et à ses sentiments les plus profonds pour qu'une fois en veine et en train de les citer il renonce à la joie de les répéter, de les savourer, de les mâcher pour ainsi dire afin d'en exprimer toute la substance et de s'enivrer de cette manne divine. Aussi est-ce en s'attachant fidèlement aux paroles de l'Apôtre (*Rom.*, VIII, 18-25), qu'il ouvre cette perspective béatifiante : toutes les créatures qui comme nous soupirent et sont en travail et sont assujetties à la vanité, la raison elle-même qui est une créature aussi, toutes seront délivrées de la servitude de la corruption pour être dans la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Elles le seront avec nous, par la révélation et l'Apocalypse du Christianisme (VI, 20-21). C'est là une de ces merveilleuses pages où la pensée de Hamann, nourrie de la méditation de saint Paul, se marie à celle de l'Apôtre, une de ces pages qui font de Hamann le grand poète de l'orthodoxie luthérienne dans ce qu'elle a de plus généreux et de plus sublime. Il y a une autre de ces pages dans la *Sibylle* et qui mérite de lui être égalée : c'est celle (VI, 10-11), où la fête des vendanges et des moissons apparait comme une annonciation de la fin du monde et du jugement, où toute l'année chrétienne (*Kirchenjahr*) avec ses fêtes, est représentée comme un symbole auguste et familier du héros qui descendit du ciel en terre et remonta de la terre au ciel.

Voilà donc ce qu'est devenu cet opuscule où Hamann se proposait simplement de jeter quelque lumière « sur les fausses conséquences que l'on tire du peu que nous savons des mystères des Anciens »! (V, 294). Bien plus que par son intention première et par ce que l'auteur a voulu en faire, il vaut par ce qui s'est ajouté à ce plan primitif et par ce qui s'est substitué à cette intention. Hamann a été entraîné par cette partie de son être qui était la plus riche et la plus précieuse de beaucoup et la plus puissante, au delà des bornes que sa petite passion polémique lui avait posées. Il a été mieux que le défenseur militant, mieux que l'avocat subtil de l'orthodoxie : il en a été le poète.

Qu'après s'être élevé à de pareilles hauteurs, le vol faiblisse

et s'abaisse et que Hamann retombe à la fin dans les subtilités où il se complaît, c'est ce qui ne doit pas étonner, mais c'est surtout ce qui ne doit pas faire oublier les passages qui à nos yeux profanes font tout le mérite de la *Sibylle*. Qu'il s'autorise d'un passage d'Elien, pour en tirer quelque fade, obscure et lourde allusion (VI, 22), c'est une faiblesse qu'on lui passera puisqu'il lisait à ce moment Elien avec son fils et qu'il ne faut pas lui demander de renoncer à faire de ses lectures fortuites une mine à citations[1].

Qu'il rapproche d'autre part les idées de Lessing sur la société civile du fameux passage du cardinal de Retz sur le *Mystère d'Etat* de toute monarchie, c'est à quoi l'on applaudira comme à un heureux trait de subtilité, ou, mieux, de finesse. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'en concluant cette *Sibylle*, Hamann s'est tourné vers le grand homme et que son Adelgonde s'adresse nommément à l'ami Falk de Lessing. Meiners et Starck, Semler et Steinbart semblent ici bien oubliés, et les mystères des Anciens reculent à l'arrière-plan. Et ce qui reste en face de l'orthodoxie évangélique et de la religion définitivement révélée par Jésus-Christ, comme seule alternative, c'est « le troisième Evangile », la *Regula Lesbia* dont Lessing a proclamé la venue (VI, 21).

On pourra regretter que Hamann n'en ait pas parlé plus au long, mais vraiment il ne lui était guère possible de se faire une très haute idée de cette théorie de Lessing, de ce dernier recours « d'une philosophie et d'une philologie hypocrites », son orthodoxie ne sachant pas distinguer la chair et la lettre de l'esprit et ne lui permettant pas de concevoir que jamais l'esprit dût se révéler sans la chair ni la lettre.

Hamann était enclin à exagérer la gravité de la *crise* théologique à laquelle se rattache la *Sibylle;* dans un accès de

1. VI, 67, 21 fév. 1779. — Dans ce même Elien commenté par Jacob Kuhn, il a trouvé une anecdote sur Diagoras qui lui sert deux fois (VI, 5 et 17), lui permettant de convaincre Starck d'ignorance et de railler ce malheureux Starck assimilé à Hercule. Si Gichtel est cité dans la *Sibylle*, il l'est aussi dans cette même lettre à Herder (VI, 59) et c'est que Hamann vient de le lire. Il n'est pas indifférent de voir de quelle façon il emploie et trouve ses citations ; on se résigne ainsi à lui voir placer à tort et à travers de ces énigmes sans intérêt.

mélancolie, il se demandait si l'année 1780 ne verrait pas la fin du christianisme (VI, 68). Il n'implorait pour toute grâce que d'être pris comme une bonne flèche dans le carquois de Dieu (VI, 70). Tel était à ce moment l'état de son âme, toute à la résignation en ce qui était de sa prospérité temporelle, toute à l'ardeur de la bataille en ce qui touchait aux intérêts de la foi. Si Dieu l'éprouve, il ne laisse pas pourtant de lui témoigner son amour. C'est un hasard providentiel, un miracle si son fils ne se noie pas (VI, 91). Et non seulement les pertes trop cruelles lui sont épargnées, non seulement sa famille continue de vivre heureuse auprès de lui : les anciennes amitiés se raffermissent et de nouvelles se créent. La naissance d'un quatrième enfant de Claudius et de Herder semble compléter l'harmonie qui règne entre les trois amis : « Nous voici donc tous trois menant équipage à quatre chevaux, » observe Hamann (*Gild.*, II, 282) et « de voir notre famille de Dieu au nombre sacré de sept, c'est un spectacle poétique à faire pâlir l'éclat de la lune et du soleil, c'est dans les joies et les besoins de ce bas monde que nous goûtons d'avance les félicités du ciel » (VI, 73-4). C'est un bonheur aussi que son jardinet, si maltraité par les héritiers de son prédécesseur, ait contre toute attente donné des fruits qui font la joie de ses enfants (VI, 87). Et jamais les travaux de Herder, les *poèmes de l'amour*, le commentaire de l'Apocalypse qu'il intitule *Maran Atha* (VI, 60), et bientôt ses *chansons populaires* (VI, 89), n'ont mieux qu'à cette époque comblé et dépassé les vœux de Hamann.

Et puis, le cercle des connaissances s'étend. On y voit entrer d'abord ce singulier Brahl, futur traducteur de quelques opuscules de Mirabeau, qui prend parfois pour Hamann le rôle de copiste ou de secrétaire qui avait été celui du pauvre « crétin » de frère. Ses rapports avec Hippel, qui l'a encouragé à écrire la *Sibylle* sont fréquents. Ils durent le devenir davantage encore vers ce temps, car par suite de l'acquisition d' « un hôtel des plus aristocratiques », Hippel était de la même paroisse que Hamann (VI, 81), et sans doute ne fut-il pas rare que Hamann allât chez cet ami où il trouvait facilement quelques tranches de melon et quelques verres de Bourgogne (VI, 98). — Le nom de Kant revient assez souvent

sous sa plume, et celui du professeur Kreutzfeldt qui a récité jadis à sa fête un joli impromptu. — Il n'oublie pas non plus les amis absents, Kraus, qui est alors à Gœttingue, qui était déjà son intime avant son départ de Kœnigsberg et qui le sera encore bien davantage à son retour ; Reichardt, musicien habile, homme du monde qui a rendu à Hamann de grands services, mais dont il sait condamner tout en les déplorant les faiblesses d'auteur (VI, 87-90).

D'anciens amis aussi se retrouvent ou se rappellent au souvenir de Hamann ; le fils de Charles Berens vient habiter Kœnigsberg pour y apprendre les affaires (VI, 100). Puis, c'est le plus cher et le premier de ses élèves, le baron Budberg ; il est devenu auteur, ce qui doit flatter son ancien maître qui désespérait d'en rien faire (VI, 92). Il n'y a guère d'étranger de passage à Kœnigsberg, pour peu qu'il soit connu par quelque ouvrage, qui n'aille voir Hamann ou que Hamann n'aille trouver. Il va de son propre mouvement dîner chez Kanter avec Hermes, l'auteur du *Voyage de Sophie* (VI, 89), causeur agréable, fécond en anecdotes et en chansons, bon compagnon. Lorsque le comte de Görz, ambassadeur de Prusse à Pétersbourg, passe par Kœnigsberg, c'est lui qui va trouver Hamann, accompagné du comte de Kayserling. Cette visite donna lieu à une petite scène assez jolie que Hamann a joliment contée. La simplicité, l'ahurissement du bonhomme s'y peignent au naturel (VI, 96-7). « Comme à mon ordinaire, j'avais profité de l'après-midi pour déserter mon bureau et j'étais *ad modum Heracliti* dans la cuisine, occupé à fumer ma pipe et à déguster mon café, quand un valet annonça le comte de Kayserling. Je me dressai sur mes pieds, étonné, déposai ma pipe et courus à la porte. » Dans sa hâte de recevoir ces hôtes imposants, Hamann faillit oublier dans leur voiture la comtesse de Kayserling et une autre dame. Comme ses fillettes occupent la seule chambre qui pût à la rigueur servir de salon, Hamann n'a pas le choix et se voit obligé de faire à ses hôtes les honneurs de son jardin. Heureusement, la journée est belle, et le comte de Kayserling s'étant assis dans un fauteuil qu'on apporte, les autres ne dédaignent pas de prendre place sur les mauvais bancs que le jardin

peut leur offrir. Hamann n'est pas au bout de ses peines ; il a souffert de vertiges dans la matinée, et l'on a pu voir qu'il était comme étourdi de cette noble visite ; mais quand, grâce au comte de Görz, la conversation tombe sur Weimar et Herder, il ne tarde pas à se mettre en verve... « Depuis cette apparition », ajoute-t-il, « ma cabane de mousse est pour moi un bosquet de Mamré. » — Ce tableau d'intérieur ne manque pas de charme, Hamann y apparait bien le bonhomme qu'il est ; et il a conté cette petite aventure avec aussi peu d'apprêts qu'il l'a vécue. Plus celui des opuscules est laborieux et pénible, plus le style des lettres est dénué de toute prétention littéraire. Hamann a écrit beaucoup de lettres et de longues ; mais il n'est pas un épistolier, il ne conçoit pas que l'on puisse mettre de l'art dans une lettre privée, destinée à un ami ; aussi le tableau est-il dans celle-là, mais il faut l'y chercher.

CHAPITRE II

« *DOUBLE CONTRIBUTION A LA LITTÉRATURE ALLEMANDE CONTEMPORAINE* »
HAMANN ET KLOPSTOCK

Sur le point de mettre la dernière main à la *Sibylle*, Hamann écrivait à Herder : « Vos lauriers et le frémissement de votre forêt m'ont tiré de ma somnolence » (VI, 77). La somnolence, en effet, avait été de trois ans. Mais une fois réveillé, Hamann ne se rendormira pas qu'il n'ait ajouté à la liste de ses œuvres deux nouveaux opuscules, la *Double contribution* en mars 1780 et l'article sur la *Critique de la Raison pure* en 1781. Après s'être attaqué à Lessing, il va se tourner vers Klopstock et vers Kant ; puis ce sera un nouveau silence de trois années, en partie remplies, il est vrai, par une très active correspondance, avant que, par un retour final aux débuts mêmes de sa carrière, l'année 1784 ne produise : 1° avec la *Métacritique* la réponse définitive à Kant et le dernier mot d'un dialogue engagé depuis 1759, souvent interrompu et souvent repris ; 2° avec *Golgotha et Scheblimini* la réponse définitive à Mendelssohn et aux Berlinois qui n'ont guère cessé d'entretenir avec lui des rapports ambigus, et par là même significatifs, de vivre si près de sa pensée superficielle d'auteur et si loin de sa pensée profonde de chrétien.

C'est bien Klopstock que visent et qu'atteignent les *Zwey Scherflein* (VI, 23-44), mais à travers d'autres. Depuis la *Gelehrtenrepublik*, il ne comprenait plus Klopstock. Il ne pouvait reconnaître le poète chrétien du *Messie* dans le litté-

rateur, dans le réformateur de la République des Lettres, dans ce candidat aspirant à une royauté ou domination littéraire et pour tout dire dans l'émule de l'ex-recteur Damm, dans le réformateur de l'orthographe ! On a vu son embarras quand il s'agit de juger la *République des Lettres*.

Sans doute, depuis que la question de l'orthographe et de sa simplification avait été à nouveau soulevée par Klopstock et avec l'autorité qu'il avait, Hamann songeait à donner une suite à son *Apologie de la lettre H*, de même qu'il avait dans les *Fragments de la Sibylle* donné une suite à l'*Essai de la Sibylle*. Mais, quoi qu'on en pensât en son for intérieur et quoi qu'on se permît d'en écrire dans des lettres intimes, on ne pouvait le prendre à l'égard de Klopstock sur le ton dont on l'avait pris avec l'ex-recteur Damm (VI, 80). Aussi l'idée ne se précisa-t-elle et ne prit-elle corps (VI, 79-80) qu'après que Klopstock eut trouvé un disciple en matière de réforme orthographique et que Hamann eut lu deux ouvrages parus en 1777 et 78 : la deuxième partie des *Écrits pédagogiques* (*Sammlung einiger Erziehungsschriften*) de J.-H. Campe publiée à Leipzig et *der deutsche Sprachsforscher* de Johann Nast et Fulda[1].

Mais c'est bien à Klopstock que pensait Hamann lorsque, dès le 6 mai 1779 (VI, 79-80) et à peine imprimée la *Sibylle*, il songe à donner une suite à l'*Apologie de la lettre H*. Herder avait attiré son attention, en les condamnant, sur les erreurs orthographiques du patriarche de la poésie allemande[2]. Et Hamann abondait dans le sens de son ami : « le principe de la réforme de Klopstock », lui paraissait « aussi

1. Nast s'adressait « à la glorieuse feuille de trèfle de l'Allemagne, à Klopstock le Bas-Saxon, à Lessing le Haut-Saxon, à Wieland le Souabe ». Campe, s'il faut l'en croire, était arrivé de son côté en qualité de pédagogue soucieux de faciliter les études des enfants, au même résultat, à la même conclusion que Klopstock, lequel « parce qu'il était homme de lettres et patriote tenait au perfectionnement de la langue maternelle ». Des deux parts donc c'est vers Klopstock et ses théories que convergeaient les efforts et les espérances des « réformistes », comme on les appellerait aujourd'hui ; c'est de son autorité qu'ils se réclamaient.

2. Les opuscules de Klopstock sont *Ueber die deutsche Rechtschreibung* de 1778 et *Fragmente über Sprache und Dichtkunst* de 1779.

faux que celui des Nicolaïtes » (VI, 70). Comme les Berlinois n'avaient aucun projet de réforme orthographique, force nous est d'entendre qu'une fois de plus Hamann établit son parallèle favori entre les nouveautés des grammairiens et celles des philosophes rationalistes. Hamann insiste nettement sur ce rapport quand il choisit en janvier 1780, pour cet opuscule dont il a commencé de parler en mai 1779, l'épigraphe tirée de Matthieu, V, 18 « jusqu'à un seul iota et un seul trait de lettre » (VI, 120).

Outre qu'il ne tenait pas compte de ce conservatisme théopneustique, si l'on peut dire, le principe de Klopstock était, comme l'est tout principe réformateur en matière d'orthographe surtout, rationaliste et utilitaire au mépris de l'usage consacré par la tradition. « Le but de l'orthographe, définissait-il, est d'écrire ce qu'une bonne prononciation fait entendre, en observant la loi de l'économie », ou du moindre effort (*Sparsamkeit*)[1]. Or, c'est dans ce principe même que Hamann voit un cercle vicieux (VI, 80). Car cette « bonne prononciation » invoquée par le réformiste, comment la définirait-il ? « L'Allemagne, disait-il, par *l'orthographe qu'elle adopte communément*, reconnaît que certaines contrées sont en possession de la bonne prononciation. » Et c'est sur ce cercle vicieux concernant la prononciation d'une part, sur l'invocation de la loi d'économie d'autre part que Hamann va bâtir sa *Double Contribution* (VI, 118).

Disons tout de suite que, si la *Sibylle* est un digne pendant de l'*Essai de la Sibylle*, la *Double Contribution* est une suite assez terne de l'*Apologie de la Lettre H* et ne soutient guère la comparaison. Ce que Hamann y a ajouté dans telles lettres vaut mieux et porte plus juste que ce qu'il y a mis. Tout d'abord, à peine a-t-il expédié son manuscrit à Herder, chargé de le faire imprimer, qu'il s'aperçoit de l'omission d'une idée principale (27 mars 1780, VI, 123-4). « L'ortho-

1. Il s'ensuivait qu'aucun signe ne devait correspondre à plus d'un son ni aucun son à plus d'un signe et que par exemple le H — ce fameux H que Hamann avait défendu — ne devant plus servir qu'à indiquer l'aspiration de la voyelle, remplacé par une sorte de cédille dans sa fonction d'allongement de la voyelle précédente, disparaissait dans un grand nombre de cas.

graphe conforme à l'ouïe », écrit-il, ce qu'il appelle aussi l'*otographie* ou l'écriture du roi Midas (VI, 38), « est le même *dada* que la théologie conforme à la raison. La philosophie est prononciation, l'écriture est écriture. Mais l'une et l'autre sont des ὑποδείγματα et σκιαί, des images et des ombres, des ἀντίτυπα (*Hébreux*, 8, 5) de choses meilleures, plus vraies, spirituelles. L'une et l'autre *in abstracto* sont deux lignes droites qui ou bien restent éternellement parallèles ou bien se coupent et à partir de leur point d'intersection s'éloignent l'une de l'autre à l'infini. Ce m'est un bonheur, ajoute-t-il, d'avoir si totalement perdu la trace, la piste de cette idée fixe qui a vieilli avec moi ; sans quoi, je serais parti là-dessus pour méditer et méditer, si bien que je n'en aurais pas fini ; car ma théorie sur ces deux *lieux communs* n'est pas encore mûre ». Elle mûrira, et on en verra du moins le développement dans sa correspondance avec Jacobi. Que cette idée d'ailleurs ait vieilli avec Hamann et remonte à ses premières méditations, c'est, si l'on se reporte aux *Méditations Bibliques* ou à l'*Apologie de la Lettre H* ou au commentaire qu'on a donné des unes et de l'autre, ce qui se vérifiera exact[1].

Mais qu'allait penser Klopstock de cette dernière production de la Muse hamanienne dont on voit qu'il faisait tous

1. Herder l'assure que cet opuscule a produit bon effet à Weimar (VI, 132) : « on l'a lu et grandement approuvé ou plutôt on l'a admiré avec étonnement, car vous ne trouverez guère de lecteurs qui vous lisent tout à fait (*ganz*) et comme il faut (*eigentlich*) ». Wieland, peut-être en échange d'un exemplaire reçu, lui adresse son *Oberon* (VI, 132). Herder fait tenir un exemplaire à Knebel qui le charge de remercier l'auteur (*Gild.*, II, 302-3). Une lettre écrite par Hamann à Knebel ne semble pas avoir entraîné de correspondance entre les deux hommes. Cet opuscule d'ailleurs eut plus de succès que d'autres qui en eussent mérité davantage. Le fameux lexicographe Adelung le cite quatre fois, quoique sans éloge et d'une façon plutôt humiliante, dans sa *Stylistique* (*Gild.*, II, 302). Plus tard lorsque parut le traité de la littérature allemande de Frédéric II, Hamann (VI, 170 ; *Gild.*, II, 302) pense voir dans l'œuvre du Salomon de Prusse — « ce vrai modèle d'ignorance et d'impertinence française qu'il a lu deux fois au dîner et au déjeuner et qui lui a réussi comme il réussit aux chiens de manger de l'herbe » — une confirmation de ce qu'il a dit dans sa *Double contribution* de ces « faux principes » qu'il se vante « d'avoir flairé d'avance ».

les frais ? Hamann ne fit rien pour la lui tenir secrète ni pour esquiver un jugement. Pourtant[1], Hamann a dû avoir connaissance de l'accueil que Klopstock fit à son opuscule ; il sait en effet que celui-ci « semble avoir fait son effet sur Klopstock » (VI, 163). Le « billet doux » qu'il se promettait de lui écrire s'ouvre sur une évidente allusion au propos de Klopstock (VI, 163-6) sur le « vieux de la montagne ». Puis, d'un ton très respectueux, Hamann demande la permission de rester sceptique à l'égard des principes orthographiques, et les raisons qu'il donne de ce scepticisme sont un peu embrouillées. « Mes doutes principaux, écrit-il, dérivent d'une théorie générale du langage que je dois surtout à la peine infinie que j'ai à écrire et à parler. » Après quelques compliments, il supplie Klopstock de ne pas se méprendre sur certains passages de son opuscule qui s'adressent à de tout autres que lui. Quant à son intention dans la *Double Contribution*, voici comme Hamann s'en explique ; c'est ici la clé de l'opuscule, c'est même davantage, au point que si celui-ci se perdait, cette partie de la lettre en pourrait tenir lieu. Hamann s'est servi de la question de l'orthographe « comme d'un excellent véhicule pour déverser sa bile recuite sur nos réformateurs non politiques qui recommandent de ne croire à rien qui ne se puisse entendre ou toucher ». La réforme de l'orthographe n'a été qu'un travestissement, un prétexte. « Du moins le début et la fin montrent bien qu'au fond il ne s'agit pas pour lui d'orthographe » (VI, 164). C'est tout ce que nous voulions savoir.

Après ces explications généreusement fournies par Hamann, averti que l'on est du peu d'importance qu'il attache à l'objet apparent et prétendu de cet essai, n'est-on pas tenté de s'en tenir là ? Mais l'intérêt des œuvres de Hamann réside pour une bonne moitié dans la manière et dans le style. Ayant vu

1. Herder fit savoir à Klopstock par Bode que Hamann était l'auteur de l'opuscule. V. Hoffmann, 158, 173, 177. Roth (VI, p. VI), soucieux de la bonne opinion que selon lui Hamann devait avoir de Klopstock, déclare que sa joie fut grande de trouver la lettre du 15 octobre 1780 que Hamann fit tenir à Klopstock par Claudius. Il ajoute que Claudius aurait fait lire la *Double Contribution* à Klopstock et que celui-ci lui aurait demandé si elle venait du « vieux de la montagne ».

ce qu'il voulait faire, il est d'autant plus curieux de voir ce qu'il a fait.

Et tout d'abord, ce style ! Il est maintenant incorrigible, incurable (VI, 122-3). Le goût essaierait bien en vain d'y limer. Hamann voudrait s'affranchir de cette « manière » qui, avoue-t-il, lui est devenue une seconde nature plutôt qu'elle n'était dans sa vraie nature. C'est bien en effet l'impression que l'on a ; mais Hamann n'aurait-il pu s'en affranchir[1] ? Il ne le tente même pas. Il laisse ces associations ou mieux ces confusions d'idées et de souvenirs se faire en lui, et peut-être est-il permis de reconnaître ici encore un effet de son humilité chrétienne, de son respect pour tout ce qui lui arrive sans intervention de sa volonté par la seule grâce de Dieu. La Providence apparaît ici sous les espèces de lectures fortuites et désordonnées ; elle n'en est pas moins vénérable, et Hamann se garde de toucher à son œuvre. Il n'y a pas subtilité excessive à interpréter de la sorte, par une manière de quiétisme intellectuel, la paresse intellectuelle de Hamann, la résignation de cet esprit inactif et passif devant la débâcle mentale qui charrie sous ses yeux des ébauches de pensées, des tronçons de citations et des ruines de raisonnements.

Les phrases dont se compose la *Double Contribution* n'ont pas ce tour fragmentaire et jaculatoire qu'il a prêté à celles de la *Sibylle*. Il s'y trouve de belles périodes, pleines et presque latines. Mais ici aussi les élans les plus hardis sont

1. N'aurait-il pu par exemple dès la première page (VI, 25) indiquer en note que la « muse janissaire » dont il y parle vient en droiture de cette jeune Circassienne Emeti élevée par mylord Maréchal et dont d'Alembert a fait mention dans son *Eloge* de milord Maréchal que Hamann venait de lire ? (VI, 110). De tels rébus, de telles cachotteries faisaient partie de ce système dont Hamann était définitivement prisonnier. Et il n'en est pas sorti ; comme dans ses autres opuscules, il fait entrer dans celui-ci des passages cueillis au cours de ses lectures en y mêlant les réflexions qu'il a faites ou plutôt les idées qui lui sont venues à leur propos. Si, à l'occasion de l'invitation adressée par Nast aux gouvernements pour qu'ils introduisent l'orthographe réformée dans les écoles, Hamann parle « des apostrophes répétées à vous, grands de la terre » (VI, 28-9), c'est que de pareilles apostrophes l'ont désagréablement frappé, non pas précisément chez le réformiste de l'orthographe, mais... dans les *Contemplations* du pasteur Jérusalem qu'il lisait alors ! (VI, 119).

bientôt brisés, jamais ils ne parviennent à animer et à pénétrer l'ensemble, ne tardant pas à s'épuiser en une période, en un paragraphe, à se heurter à quelque citation et, quand l'auteur en est là, il est à bout de souffle, il a perdu le fil, et il n'a plus qu'à piétiner sur place. Ce qu'il avait à dire, il n'a pas su y amener le lecteur avec astuce et ménagement ; il le lui a jeté à la tête, pour ainsi dire, dès la première page ; dans la suite de l'opuscule, incapable de l'analyser ou d'en tirer quelque développement, il n'a pu que le répéter plus faiblement, de sorte qu'à la fin, désespérant de tout autre moyen, il a recours au langage de la Bible, à des expressions dont il s'est déjà servi ailleurs pour le graver une fois de plus et plus profondément dans l'esprit de son lecteur. Graver dans l'esprit, c'est à quoi se borne ici son talent ; il ne saurait ni y rien insinuer par le charme poétique, ni lui faire accepter quoi que ce soit par le raisonnement. Du moins, pour imposer son idée, dispose-t-il d'expressions énergiques et de phrases puissamment ramassées sur elles-mêmes.

« Sans le langage (VI, 25), nous n'aurions point de raison, sans la raison point de religion, sans ces trois éléments essentiels de notre nature, nous n'aurions ni esprit ni lien social. » Voilà qui ne s'oublie pas et qui se grave, je pense, assez avant dans l'esprit le plus résistant. C'est ainsi que l'on résumerait un long discours ; c'est l'exorde du sien. Ayant affirmé qu'il y a un rapport étroit entre « les vérités et préjugés de la grammaire et de la dogmatique », d'une part, de la politique de l'autre, il part de là pour montrer, par un trait de la vie d'Auguste rapporté par Suétone, que l'empereur romain, longtemps avant Philippe von Zesen, avait voulu réformer l'orthographe et surtout que, malgré sa puissance, il avait échoué devant cette « erreur commune à tous les hommes » (VI, 26).

Il suffit de cette expression d'erreur commune à tous les hommes que lui fournit l'auteur latin pour aiguiller la pensée de Hamann sur la voie où elle aspire à s'engager et où elle va persévérer, en somme, jusqu'au bout de cet opuscule. — Une telle erreur, par son caractère même d'universalité, échappe à la juridiction des hommes. Elle ne se borne pas à

la question orthographique, elle est liée, elle tient solidement à la nature humaine et à cette « ivraie de la sensibilité » où l'homme se débat depuis certain événement dont il est parlé dans la Bible. Elle est d'institution divine, cette erreur commune au genre humain, et l'explication s'en trouve dans « le dogme antique du péché originel ». Aussi, rien n'y fera, ni les « projets d'éducation avec privilège royal », ni aucune intervention du bras séculier (VI, 27-8), ni les apostrophes à « Vous, grands de la terre ». Il y a comme un blasphème à attendre des grands de la terre la délivrance du genre humain, et Hamann qui verrait en eux plutôt des corrupteurs n'a jamais pu digérer, dit-il, cette malheureuse invocation du pasteur Jérusalem (*Briefwechsel*, p. 244 et 158).

C'est qu'en effet l'erreur commune au genre humain n'est autre chose que « l'illusion des sens » qui fait un avec la nature humaine et en est inséparable. Les philosophes qui se flattent d'en délivrer l'humanité ne pourront jamais qu'en remplacer les manifestations actuelles par « de nouvelles formules et figures, de nouveaux types ». On ne saurait mettre trop de prudence à vouloir « corriger des défauts évidents », quand il s'agit de chose aussi spirituelle que le langage, et à tous égards mieux vaut, comme cet homme de l'Evangile, laisser l'ivraie pousser jusqu'à la moisson, si l'on ne veut être confondu avec les prophètes de mensonge que le seul Libérateur et juge doit anéantir, selon l'Apocalypse, par le souffle de sa bouche (VI, 29-30)[1]. Il y a du péché dans toute impatience de réforme : qu'on veuille faire porter d'ailleurs la réforme sur un objet essentiel ou secondaire, « la justice parfaite, sans acception de personne et de physionomie, est un don de joyeux

1. Ici encore, Hamann a songé aux faiseurs de projets politiques, aux réformateurs dont s'entourait Frédéric II et dont le Mage supportait impatiemment l'insolence et la rapacité. Profondément sceptique à l'égard de toutes ces réformes, il raille (VI, 139-40) par exemple « l'expédition herculéenne de Frédéric II contre la chicane » dans l'ordonnance du 14 avril 1780 où il ne voit que « style de virtuose » et une nouvelle « expérience politique *in nostro vili corpore* ». Après avoir rappelé la parole biblique suivant laquelle « les prophéties cesseront et les langues », il ajoute que « à force d'injustices accumulées l'amour de la patrie se refroidira ».

avènement du juge du Dernier Jour ». Jusque-là, *summum jus* et *summa injuria*, de même que la lumière et l'ombre, vivront inséparables aussi longtemps que l'enfer des sens, que ce monde sensible. Sur la fin de sa première *Contribution*, Hamann ne dédaigne pas de revenir à Klopstock, à son projet d'orthographe simplifiée. Veut-on savoir à quoi il aboutirait ? « A changer toute Liberté en mécanisme, le cadavre en squelette, le sel de la terre en *caput mortuum*. Car il n'est rien qui répugue davantage à la nature du langage qu'une ponctualité minutieuse à la juive ou à la chinoise, le laconisme monacal, le cyclopisme [parce que les Cyclopes n'avaient qu'un œil] et l'eunuchisme » (VI, 30). Et Hamann rapproche le projet de Klopstock qui voulait retrancher le superflu du cri sauvage de Saint-Paul : *Utinam abscindantur !* (*Gal.*, V, 12).

Quelle est cette liberté qui souffrirait de pareille réglementation ? C'est celle « des littérateurs et des patriotes », puisque la réglementation serait le fait des « grammairiens ». Et ici (VI, 31), Hamann a le plaisir d'être d'accord avec le Klopstock de la *République des Lettres* qui a fait entre les uns et les autres une distinction qui est d'autant plus au goût de Hamann qu'elle répond exactement à celle qu'il faisait jadis lui-même entre la sage administration du langage et son habile et génial accroissement, entre les Sully et les Colbert de la littérature (II, 151-2).

Mais il n'a oublié ni ses griefs contre le régime frédéricien ni sa récente lecture de Gichtel, et on le voit quand il ajoute : « La lettre de la justice militaire et financière s'appelle Légion et Million. L'équité est fille de la vérité qui résout toute chose positive en 1 (symbole de la Divinité) et toute chose négative en 0 (symbole de l'Univers). La loi a introduit à droite et à gauche l'épée et la balance (le meurtre et le mensonge), et toute réforme de la loi sert de nouvel aliment à la chicane. » — Tenons-nous-en là de nos citations ; elles étaient nécessaires pour qu'on se rendit compte des raisons de la haine que Hamann a vouée à toute tentative de réforme et à l'esprit même de réforme en toutes ses manifestations. Elles seront suffisantes si l'on a compris que le tort de toute réforme est à ses yeux de porter sur la loi et la lettre alors que l'esprit seul et la charité vivifient.

La clé de la deuxième *Contribution* a été fournie par Hamann quand il a écrit à Herder que le sujet en serait le cercle vicieux commis par Klopstock quand il veut ramener l'orthographe à reproduire la bonne prononciation propre à certaines contrées d'Allemagne, prononciation qui à son tour a été fixée et généralisée par l'orthographe même que l'on a admise jusqu'ici. C'est en effet par quoi Hamann commence (VI, 32-3) [1].

Mais le principe fondamental et directeur de Klopstock est celui de l'économie, son inspiration est surtout rationaliste et utilitaire. C'est ainsi qu'il ne veut « écrire désormais que ce qui sert à désigner ce qu'on entend, ni plus ni moins ». Or, l'économie dont Klopstock fait un principe et qui se confond dans l'esprit de Hamann avec les économies que réalise Frédéric II sur les traitements de ses fonctionnaires, l'économie n'est pas plus une loi que la nécessité n'est une vertu. Et ici Hamann a beau jeu pour montrer au poète réformateur qu'il confond les moyens avec la fin : « Pas plus qu'en parlant on n'a pour but de simplement articuler et modifier de vains sons, encore bien moins quand on écrit le but est-il de compter, peser et ponctuer les muets succédanés de ces sons » (VI, 34). Que l'on parle ou que l'on écrive, on ne vise qu'à une fin, supérieure à l'écriture et au langage qui s'y réjoignent et retrouvent ; cette fin est atteinte lorsque nous exprimons nos pensées, nos idées et nos sentiments par les signes du langage, qu'ils s'adressent d'ailleurs à l'ouïe ou aux yeux. Perdre de vue cette fin supérieure, naturelle et vraie du langage pour se lancer dans des dissertations pointilleuses et perdre son temps aux broutilles orthographiques, c'est ressembler aux Pharisiens, en adoptant leur manière vainement scrupuleuse de payer

1. Sauf qu'au lieu de convaincre Klopstock par ses propres et maladroites paroles, il prétend, avec une obligeance qui ne va pas sans ironie, lui faire reconnaître une vérité « qui déjà se pose sur ses lèvres et bat avec son cœur ». Mais s'il a fait effort pour être poli, il n'a su le rester jusqu'au bout, et bientôt par exemple il lui échappe de dire que « le cercle vicieux est la figure favorite et le *type* le plus sacré de notre epidémique manie de réformes (*Reformschwindel*) et du zèle dont brûlent nos contemporains de disposer à leur guise des préjugés, selon que la mode dominante l'exige dans ses variations » (VI, 34).

« la dîme de la menthe, de l'anet et du cumin » (Matthieu, XXIII, 23) [1].

Pour Hamann la question n'a guère cessé de se poser à peu près dans les termes suivants : de deux systèmes dont nous disposons pour communiquer des idées d'une manière sensible, l'un qui consiste à écrire et à parler aux yeux, l'autre qui consiste à émettre des sons, l'effort des réformistes se borne à vouloir rapprocher celui-là de celui-ci et de le lui rendre le plus conforme qu'il se pourra. Or (VI, 36) « notre œil est naturellement sourd, et notre oreille, aveugle ». Il n'y a donc nul moyen de substituer l'oreille à l'œil pour accommoder l'orthographe à l'organe de l'ouïe. Les deux systèmes de signes doivent rester isolés, sans passage de l'un à l'autre, mais garder leur unité supérieure pour l'esprit dont ils dépendent et qu'ils servent l'un et l'autre [2].

1. Il est un autre argument que les partisans de la réforme faisaient valoir alors comme ils ont fait depuis chaque fois que la question est revenue sur le tapis. Il arrive, disaient-ils, que des gens, désireux de faire sonner bien haut la culture moyenne qu'ils possèdent, prononcent ce qu'on leur a appris à écrire, et si leur exemple était imité, si l'on se mettait à prononcer tout ce que l'orthographe veut qu'on écrive, le résultat serait pénible aux oreilles délicates et de tous points regrettable (VI, 35-6). Hamann répond à cela par un argument qui de son côté est resté cher aux adversaires de la réforme : l'œil ne reconnaîtrait plus les mots les plus familiers si l'on s'appliquait à leur rendre l'aspect qu'ils avaient avant le XIVe siècle. Il compare ces mots ainsi mutilés aux envoyés de David que Hanon, roi des enfants d'Ammon, fit raser et mit nus jusqu'aux hanches, si bien que David dut leur dire de rester à Jérico jusqu'à ce que leur barbe eût repoussé. (II *Sam.*, X, 4-5.)

2. C'est à ce propos que Hamann cite un mot de ce Lichtenberg à qui on a voulu le comparer, qui ne lui ressemble guère que par le genre de sa notoriété et par sa fortune littéraire et qu'il ne cite que là, et, indirectement, dans la *Sorcière de Kadmonbor*. « En bonne logique, observait Lichtenberg, on ne peut pas dire que les gens qui parlent du nez parlent du nez (VI, 35). » Ce mot a frappé Hamann sans doute parce qu'il signifie ce que signifie le mot de Socrate qu'il a déjà rappelé dans les *Mémoires Socratiques* : « Parle, que je te voie ». Par contre, si Klopstock était conséquent avec lui-même, il devrait dire : « Ecris, que je t'entende », et se rendre ainsi coupable d'une confusion auprès de laquelle les « odeurs peintes » dont il est parlé dans les écoles ne seraient pas déjà si absurdes. Il y a, dit Hamann, entre les organes des sens une émulation fraternelle qui peut aller jusqu'à la jalousie, mais

Mais il y a plus, et au fond c'est ici la vraie raison pourquoi Hamann juge cette querelle méprisable et mesquine. Que l'on adopte l'orthographe réformée ou que l'on se tienne à l'ancienne, jamais on n'échappe à l'erreur des sens. Pour régénérer l'orthographe il ne suffit pas de revenir en arrière à la manière des écrevisses au delà du XIV[e] siècle et de l'orthographe qu'à cette époque introduisirent les moines. « Celui qui n'est pas descendu dans la matrice du langage, qui est la *Deipara* de notre raison, celui-là n'a pas qualité pour administrer le baptême spirituel, pour réformer l'Eglise ou l'État » (VI, 39). — On reconnaît là cette veine de mysticisme philologique que Hamann a si heureusement exploitée dans les travaux de sa deuxième période. On voit reparaître jusqu'aux expressions dont il se servait alors. Le langage, avant qu'on s'en serve pour exprimer sa pensée ou pour raisonner, le langage a une âme, une âme virginale qui est faite de tout ce qu'il garde des éléments qu'il a empruntés aux opinions et des empreintes qu'il a reçues des préjugés d'un peuple (VI, 38). Que nul ne se mêle de juger et de faire le départ entre ces éléments de l'âme de la langue ! Car, « les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont les plus nécessaires », a dit saint Paul (1 *Cor.*, XII, 22-4), et la métaphysique serait stupide qui ferait violence à la féconde virginité du langage. Hamann peut dire que, le langage étant éminemment la chose du peuple (*res populi*), il est aussi la chose de Dieu (*res Dei*).

Rien d'étonnant d'ailleurs — encore qu'il s'en indigne et que cette indignation inspire tout l'opuscule — rien d'étonnant que l'on ose porter aujourd'hui une main téméraire sur la chose que Dieu s'est réservée. N'a-t-on pas osé (VI, 39), depuis que les *impromptus* de Galilée et de Newton sont érigés et transfigurés en lois éternelles, n'a-t-on pas osé imposer ces lois au Créateur lui-même, en lui refusant le droit, la puissance, le courage de les enfreindre ? Et d'autre part l'exégèse n'a-t-elle pas osé s'attaquer à la parole même de Dieu

jamais les organes ne demandent à confondre leurs fonctions, et ce n'est pas quand Rémus eut franchi les murs de son frère que leur jalousie s'apaisa.

et, avec une impérieuse pitié, n'a-t-elle pas imaginé d'en couvrir les nudités et les prétendues faiblesses sous les haillons des vieux préjugés locaux du judaïsme ? Tandis que la dogmatique, avec plus de désinvolture, *out-heroding Herod*, condamne purement et simplement et rejette tout préjugé, tout dogme de « notre orthodoxie chrétienne et catholique » qui ne lui convient plus ! (VI, 40).

Voilà donc que le débat enfin prend toute l'ampleur qu'il promettait de prendre ! Le procès de la réforme orthographique s'étend, et, tour à tour, très rapidement, les sciences physiques, les sciences historiques et théologiques y sont attirées. Ce n'est pas la première fois que Hamann instruit le procès des historiens, exégètes et théologiens rationalistes. Il n'a guère fait que cela, en somme, au cours de sa longue carrière, et ses études, ses lectures, son érudition le lui permettaient, donnaient à défaut de clarté dans le détail quelque autorité humaine à ses malédictions de prophète inspiré. Quant aux sciences physiques et naturelles, on sait que c'est d'elles au fond que venait et que de plus en plus devait venir tout le mal, et cette irrésistible impulsion que subissaient, avec la philosophie, les sciences historiques. Jusqu'ici Hamann avait eu la sagesse et la prudence de s'interdire toute discussion, toute polémique contre ces disciplines. Ne les ayant jamais abordées, ne s'y étant jamais soumis, il n'était nullement préparé à les affronter. Du moins son sentiment instinctif de méfiance à leur égard nous est-il connu, et par exemple par ce mot qu'il laissait échapper à propos de la régularité des phénomènes astronomiques dont parlait Kant dans le jardin de Green. Aussi bien, l'occasion ne s'était-elle pas présentée jusqu'ici de rompre en visière avec cette science astronomique, physique et mathématique qui avait été l'école des philosophes libres penseurs du XVIII[e] siècle. La suspicion que Hamann jette ici sur eux et le mépris qu'il témoigne peuvent être considérés comme un prélude aux questions et opinions sinon physiques du moins philosophiques et plus ou moins inspirées de la physique qu'il va bientôt agiter avec Jacobi et soutenir contre Kant. Il a d'ailleurs vu juste, ou plutôt, par une sorte d'instinct, son attention du premier coup s'est portée sur le point capital

du litige et, dans cet opuscule encore, il en fournit la preuve[1].

Ce qu'il a parfaitement vu, ce que certains *Aufklärer*, disciples de Leibniz et de Wolf, lui ont parfaitement fait comprendre, c'est le principe déterministe qui se cache dans les sciences physiques, que Leibniz avait dégagé et que Wolf avait vulgarisé et rendu populaire sous le nom de principe de raison suffisante. Dans cette *Nouvelle apologie de Socrate* qui a déjà mis en verve Hamann, Eberhard, croyant travailler à la gloire de Dieu et révéler « une exacte et ravissante harmonie » entre tous les événements, avait soutenu contre Voltaire l'optimisme déterministe de Leibniz, « d'une philosophie profonde ». Il n'avait pas vu que, l'optimisme étant

1. Mais, on n'a pu s'y tromper, c'est le mot de *préjugé* qui l'a poussé dans la voie des accusations, et il ne lâchera pas ce mot qu'il n'ait épuisé tout ce qui peut s'y cacher de possibilités désobligeantes pour ses adversaires.

Pour couronner ce petit édifice de phrases puissantes et trapues, c'est vers les Berlinois qu'il va se retourner. Dans son appréciation du livre de J.-H. Campe, l'*Allgemeine Deutsche Bibliothek* avait présenté de l'orthographe admise une défense toute de bon sens et de sens commun. Préjugé pour préjugé, disaient ces simples gens, mieux vaut encore celui que l'usage et la prescription ont consacré que celui qu'une vanité individuelle voudrait introduire. Or, il ne suffit pas, pour nous plaire, que l'on soutienne la même cause que nous ; si pour la soutenir on se sert d'autres arguments que les nôtres, on nous déplaira aussi sûrement, plus sûrement peut-être que nos adversaires. L'argument des Berlinois devait paraître à Hamann bassement conservateur et pharisaïque. Il paraphrase donc, et d'amusante façon, les malédictions de Jésus contre les Pharisiens rapportées par Matthieu, XXIII, 29 seqq. : « Malheur à vous, Pharisiens et Scribes de l'otographie et orcodoxie universelle et allemande, qui bâtissez les tombeaux des Minnesänger et ornez les sépulcres des moines du XIV[e] siècle et qui dites : Il remplace le préjugé de l'ancienneté et de l'usage par le préjugé de la nouveauté, de la vanité et de son amour-propre d'inventeur ». De même que les Pharisiens faisaient mourir les prophètes, et puis se servaient de l'autorité des prophètes pour asseoir leur domination, de même les *Aufklärer* Berlinois rejettent d'abord le préjugé et en font « le martyr de leur misanthropie philosophique » et puis, quand il est établi, ils en font leur appui et « l'*organon* de leur architectonique babylonienne et de leur tactique herméneutique » (VI, 40). Qu'ils comblent donc la mesure de leur iniquité, ces pharisiens (*Math.*, XXIII, 32); il est vrai qu'ils ne pèchent pas, comme Klopstock et d'autres égarés en matière d'orthographe, mais leurs péchés n'en sont que plus graves, plus graves que s'ils péchaient contre la loi, car ils pèchent contre l'amour de Dieu.

affaire de tempérament ou tout au plus le résultat d'un jugement pratique, de ces deux termes optimisme et déterminisme, le seul qui fût étayé, établi et postulé par la science était le second et que le déterminisme, quoiqu'on fît pour l'y ramener, ne se laisserait jamais concilier avec la Providence. C'est cette distinction, trop négligée des théologiens rationalistes, que Hamann met en lumière (VI, 41) ; c'est sur l'opposition qu'il y a entre la Providence « cette certitude de colombe timide » et le déterminisme scientifique « cette sombre croyance d'école » qu'il insiste vigoureusement. Il lui suffit pour cela de rendre à l'idée de Providence toute sa valeur et sa naïveté primitives ; c'est la Providence qui a compté les cheveux de notre tête, et c'est par elle que les traits de notre écriture sont les symboles et les reflets d'une vérité divinement inspirée. Et la foi à la Providence ne lui paraît pas plus bizarre ni plus incompréhensible que la foi à l'enchaînement nécessaire des événements selon lequel, pour employer l'exemple imaginé par Voltaire, l'assassinat de Henri IV aurait été déterminé par la manière dont un Brahmane s'y serait pris pour sortir un pied puis l'autre du Gange... Remarquons-le en passant ; dans sa lutte contre le rationalisme théologique, officiel de son temps et en son pays, — quoiqu'il ne fût pas triomphant et qu'un orthodoxe endurci comme Gœze pût bien le faire sentir à un rationaliste comme Lessing, — Hamann est amené à reprendre cette conception intransigeante, pure, primitive et naïve du christianisme que Kierkegaard défendra plus tard contre l'église officielle de son pays, non plus rationaliste, il est vrai, mais, selon le goût du jour, historique et hégélienne. La lutte de Hamann contre les théologiens wolfiens a son pendant dans celle de Kierkegaard contre les théologiens hégeliens.

Faut-il l'attribuer au passage de Voltaire rappelé par Eberhard ou aux citations de saint Matthieu ? On ne sait, mais, après avoir abandonné cet épineux sujet de la Providence et du déterminisme, Hamann, comme par une synthèse de ces deux souvenirs, compose une paraphrase de Matthieu (XII, 43-45), de telle sorte que c'est de France que vient « l'esprit impur expulsé et qui erre en tous lieux solitaires,

puis retourne à son ancienne demeure avec sept autres esprits pires que lui, jusqu'à ce qu'un plus fort survienne qui le chasse à jamais. » Et enfin, en manière de conclusion, Hamann indique, catalogue et numérote les raisons qu'il a, tout en admettant la nouvelle orthographe dans les chancelleries, les almanachs, les bibliothèques, etc., de l'exclure pourtant de l'enseignement précisément où Campe voulait l'introduire et des livres d'édification à l'usage du peuple. Ces raisons sont au nombre de quatre, dont deux sont particulières et deux générales.

D'abord et de l'aveu même de Nast, 1° il y aurait multiplicité de sectes parmi les réformistes, et l'on pourrait écrire au bout de quelques années d'expérience une histoire des variations orthographiques. Et puis 2° sur la fin même et le principe de l'orthographe il y a malentendu, cercle vicieux, et la panacée que l'on vante, loin de nous délivrer de l'erreur des sens, ne ferait que nous y enfoncer davantage, puisqu'elle ne saurait empêcher prononciation et écriture de rester des grandeurs incommensurables. Quant aux raisons générales et qui valent non seulement contre la réforme orthographique mais contre toute réforme, la première, c'est que toutes ces drogues de charlatans consistent « à transformer sans rime et sans raison, parce qu'on ne saisit le sens ni des unes ni des autres, des lois en préjugés et des préjugés en lois », et on ne risque guère de se tromper en l'entendant des règlements de Frédéric II qui s'inspirent des préjugés en vogue pour en remplacer et supprimer d'antérieurs, qui substituent partout dans les lois le préjugé de la mode à celui de la coutume — ; la seconde, c'est que « les lois seules ne servent de rien et que les préjugés que Dieu a purifiés n'avilissent pas », bien qu'aux impurs et incroyants dont tout est impur, rien ne soit pur, — ce qui veut dire assez clairement que pour qui reconnaît partout la présence de Dieu il n'y a pas d'abus ni de préjugé qui tienne, parce qu'il ne s'arrête pas au détail mais considère l'ensemble divin où toute tache, tout scandale apparent trouve sa justification ; sans la foi, au contraire, si Dieu ne se révèle dans l'ensemble et ne transparaît à travers le monde, il n'est rien qui ne puisse et ne doive scandaliser l'esprit. Le croyant seul a le droit d'être conservateur, de s'attacher d'amour et de respect à tout ce qui est. De sorte que la seule attitude logique de l'incroyant serait la révolte.

Cette omnipotence de Dieu s'est manifestée et se manifestera toujours davantage jusqu'au jour, prédit par saint Luc XVII et prévu par l'Apocalypse, du renouvellement de la terre et du ciel. L'espoir de ce jour anime et enflamme la péroraison de Hamann (VI, 44). Dans l'attente de ce jour qui équivaudra à une nouvelle création, Hamann, suivant Job 39, 33 et Luc XVII, 37 veut voir Dieu jusque dans l'endroit où se trouve un corps mort. S'il y a un rapport entre l'inspiration un peu composite et obscure de cette péroraison et ce qui précède, c'est grâce à cette idée de la présence de Dieu en toutes choses et de la vertu sanctificatrice de cette présence. Ce que Dieu tolère, et fût-ce une orthographe irrationnelle, comment les hommes ne le toléreraient-ils pas, et ce qu'il plaît à la perfection divine de maintenir, de quel droit le condamneraient-ils comme une imperfection ? — Et l'on retrouve ainsi à la fin de cet examen l'idée génératrice de tout l'ouvrage qui, par cela même qu'elle en fut génératrice, n'apparut à Hamann que trop tard pour qu'il l'y fît entrer : « Il en est de l'orthographe réformiste comme de la théologie rationaliste ». Dans l'un et l'autre cas, la raison, utilitaire et attachée aux sens, intervient pour déranger ce qui lui est antérieur, ce qui se passe d'elle et dont elle ne se passe pas. Là comme ici, la raison nie et retranche et, imposant sa pénurie en modèle, réduit et diminue une richesse d'un ordre supérieur et qu'il faut dire divin. Et une fois de plus, à la base, au fond et à la racine de toute la pensée de Hamann, apparaît la grande opposition entre ce qui est et ce qui se conçoit, entre l'Existence et l'Entendement, celui-ci procédant de celle-là, n'ayant de force et de valeur que ce qu'il lui emprunte et ne pouvant pas plus prétendre à réagir efficacement sur elle que le fleuve ne saurait prétendre à remonter vers sa source. Et c'est ce qu'on pourra appeler, d'un mot, le réalisme théologique, ontologique ou philosophique de Hamann, quand on se sera entendu sur la chose.

Si intimement que l'intention générale nous en fût connue par la correspondance de Hamann, la *Double Contribution*

valait un examen détaillé, si cet examen nous a montré par quels méandres la pensée de Hamann s'égare et se perd, dans quelles sinuosités elle séjourne pour se retrouver enfin, se ramasser sur soi, se faire solide et compacte, sans jamais se manifester que par un côté à la fois, ce qui fait bientôt plusieurs côtés et ce qui finirait par faire tous les côtés et tous les aspects possibles, sans jamais pourtant se livrer dans sa nudité, ni se formuler dans ce qu'elle a de vraiment essentiel. Ce serait là coquetterie d'artiste, si ce n'était plutôt impuissance de penseur.

CHAPITRE III

ORIGINES DE « *GOLGOTHA ET SCHEBLIMINI* »

Ce qui ajoute à l'attrait de la *Double Contribution* et ce qui peut-être a contribué à en étendre l'analyse, c'est qu'on la peut considérer comme la dernière des œuvres de Hamann qui soit conçue et exécutée sur le modèle des précédentes qui nous est assez connu. De plus en plus dans les opuscules qui vont suivre, va se développer et se prononcer une tendance à la citation parodique, si bien que l'article sur la *Critique de la Raison pure*, la *Métacritique* et *Golgotha et Scheblimini* seront de véritables centons. Ce système qui n'est pas tout à fait nouveau et auquel Hamann a de tous temps incliné, triomphera dans *Golgotha et Scheblimini* et s'avouera dans une note manuscrite de Hamann qui désigne ce dernier opuscule comme une mosaïque. — Comme ces trois opuscules n'ont trait chacun qu'à un livre et ne s'attaquent qu'à un auteur à la fois, la *Double Contribution* aussi est le dernier ouvrage où Hamann ait, selon son procédé favori jusqu'ici, réuni plusieurs écrits en un même auto-da-fé, et atteint ou recherché un effet comique en clouant plusieurs auteurs très dissemblables au même pilori.

Voilà ce qui distingue son avant-dernière période de la dernière. Voici ce qui la distingue des deux précédentes. Jusqu'ici Hamann n'a guère formé de projet qu'il n'accomplit dans la suite ; il n'y a pas trace dans sa correspondance d'ouvrage qu'il n'ait écrit en effet. Maintenant au contraire, durant cette troisième période d'activité et dans l'intervalle qui la sépare de la précédente, il se trouve dans ses papiers des ébauches inachevées. De ce nombre est le *Tablier de feuilles*

de figuier, sorte de recueil qui devait comprendre en particulier un opuscule dont le titre aurait été *le pont sans gardefou* (*Die Brücke ohne Lehne*). Hamann a trouvé cette expression en 1776 dans une réponse anonyme à une enquête du *Merkur* de Wieland. Ayant d'abord attribué à Herder cette réponse, qui était de Häfeli, il y a longuement réfléchi ou plutôt il n'a longtemps pu s'empêcher de penser à cette expression. En 1780 encore, il en était intrigué. Il fallut que Häfeli lui écrivît (VI, 144 ; *Gild.*, II, 310-312) pour qu'il cessât de s'en préoccuper et de songer à écrire un opuscule à ce sujet. Dans cet opuscule (Recueil Gildemeister, I, 62) il aurait mis bonne partie de ce qui finit par trouver place dans *Golgotha et Scheblimini*, ou plutôt, puisqu'il n'est pas encore sur le point de l'écrire, on verrait, s'il y avait lieu d'en faire l'historique, que ses méditations d'alors devaient se prolonger dans celles qui aboutirent à *Golgotha*.

Il ne semble pas que nous ayons perdu grand'chose à l'inachèvement de cet opuscule. Ce que cet épisode présente de plus remarquable, c'est l'attachement obstiné de Hamann à un mot qui l'a frappé, puis à un titre qu'il a choisi. C'est ce que l'on retrouve dans la longue histoire du mot *Scheblimini* qu'il a trouvé dans un ouvrage obscur et oublié [1] et qui était un des mots favoris de Luther. Il a fini par en faire le titre d'un opuscule important de sa dernière période. Mais longtemps auparavant, il a cherché un peu partout l'occasion de le placer, et l'histoire de ses recherches et hésitations vaut d'être contée.

La principale occupation de Hamann pendant l'année 1780 fut la traduction des *Dialogues on natural Religion* de Hume. C'est surtout pour répliquer aux *Betrachtungen* de Starck que Hamann entreprit de traduire Hume. Il y fut encouragé par Kant, et sa traduction, commencée le 21 juillet, était déjà achevée le 7 août, il l'avait déjà promise à l'éditeur Hartknoch (VI, 154) lorsque l'avocat Schreiter annonça la sienne. Hamann céda volontiers à un autre le dangereux honneur d'introduire en Allemagne un « livre séducteur ». Si séduc-

1. P. Ch. Hilscher *Von D. M. Lutheri vermeinten Spiritu familiari*, etc. Dresde 1730 (V. VII, 127).

teur que fût ce livre et avec quelque désinvolture que Hamann ait renoncé à publier sa traduction, il a dû y tenir. Ce devait être en effet le monument de sa cinquantième année (VI, 158) ; elle devait être signée d' « un ecclésiastique quinquagénaire de Souabe ». Aussitôt le projet conçu, Hamann avait pensé en faire une œuvre originale et personnelle en ajoutant à sa traduction un appendice ou une introduction qui ne fut pas écrite parce qu'il ne voulut pas l'entreprendre avant que Hartknoch ne se fût engagé (VI, 160). Et c'est ici qu'intervient le fameux *Scheblimini*. Ce mot devait tenir une place éminente dans l'introduction de Hamann. Lorsque Hartknoch eut décliné l'offre qu'il lui faisait, Hamann ne renonça pas tout de suite à publier du moins et séparément « quelques lettres concernant la religion naturelle » (VI, 162) qui eussent été une réplique à celui des ouvrages de Starck qu'il appréciait le plus. Seulement, le travail n'avança pas aussi rapidement que la traduction de Hume, et enfin n'aboutit pas. Aussi bien, eût-il fait double emploi dans l'œuvre totale de Hamann avec ce *Golgotha et Scheblimini* qu'il ne devait écrire que quatre ans plus tard, quand il eut trouvé une occasion plus digne de lui. L'idée principale de cet opuscule, c'est pourtant en cet été 1780 qu'il l'a conçue, à propos du livre de Starck et sous l'influence directe des œuvres de Luther dont il faisait depuis le mois d'avril (VI, 126, 169) une lecture systématique et suivie, de l'esprit de Luther qu'il aspirait, dont il s'imprégnait comme une éponge (VI, 127).

Voici quelles en auraient été sans doute les idées principales : 1° « La religion naturelle, écrivait-il à Herder le 26 juin (VI, 143), est pour moi, comme le langage naturel, un véritable monstre d'impossibilité (*Unding*), un être de raison ; 2° ce qu'on appelle religion naturelle est tout aussi problématique et prête tout autant aux attaques que la révélation... La raison est le vrai Moïse, et notre philosophie d'aujourd'hui le pape transfiguré. » Puis, il reproche aux théologiens de l'époque, non seulement à d'équivoques amateurs comme Starck et Bahrdt, mais aux théologiens dont personne ne se méfie comme Jérusalem, de se méprendre sur le judaïsme qu'ils réduisent à une religion naturelle et de « penser à peine au Messie ». « A la manière dont nos théo-

logiens entendent le judaïsme, on peut se faire une idée de la façon qu'ils ont d'entendre le christianisme, et sans ces deux termes-là, ceux de papisme et de luthéranisme ne sont que fragments inintelligibles ». Et il ajoute : « Ce carré (judaïsme, christianisme, papisme, luthéranisme) est mon thème le plus ancien et le plus récent ; s'il plaît à Dieu, ce sera l'œuf d'où sortira mon *Scheblimini* ». — Rien presque ne manque à cet ouvrage qui se fera encore attendre quatre ans ; le plan est tracé, le titre ou du moins la moitié du titre est fixé. Le titre précède généralement chez Hamann la rédaction de l'ouvrage dont il est comme le germe. Les circonstances ne féconderont pas celui-ci de sitôt. Il s'en est fallu de peu qu'elles ne le fissent. Les convenances d'un éditeur s'y sont opposées, puis l'indolence de Hamann [1].

Un an après, par un nouvel avatar, *Scheblimini* apparaît sous un nouvel aspect. Ce ne doit plus être l'œuvre ni d'un « ecclésiastique de Souabe », ni d'un *misologue*, mais d'un

1. Hamann ne cessait de méditer et de « mâcher » son titre. Il crut un moment pouvoir le placer quand parut la *Critique de la raison pure*. La jugeant trop difficile à entendre, il attendit l'exposé exotérique et populaire que Kant en devait donner dans les *Prolégomènes*. Il aurait soumis à une critique impitoyable la critique que Kant avait faite de la théologie spéculative (VI, 205). Comme son *Scheblimini* devait traiter de la religion naturelle, Hamann, passant de cette idée à celle d'unitarisme et de socinianisme, estimant d'autre part que « sans l'histoire, la philosophie n'est que billevesées et idées creuses » (VI, 223), aborde l'étude non seulement des œuvres de Socin mais des écrits de son école, et il dépouille la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. Starck enfin, l'auteur d'*Héphestion*, n'ayant pas cessé de le préoccuper, voici, à la date du 23 octobre 1781, quels sont le titre et le plan du *Scheblimini* (VI. 224). Le sous-titre sera *Epistolische Nachlese eines Misologen*. La première lettre comprendra des « doutes sur l'existence d'un prêtre égyptien du nom d'Héphestion », la deuxième concernera les « jésuitiques *Considérations sur le Christianisme* », — et voilà pour Starck ; la troisième se composera de « Pensées sur une nouvelle inscription : Maintenant on peut ce que l'on veut, etc. » ; la quatrième traitera de la traduction des *Dialogues* de Hume ; et les suivantes auront pour objet le Hume anglais et le Hume prussien, particulièrement la critique qu'a faite ce dernier de la théologie spéculative. Les trois éléments principaux sont toujours, on le voit, Starck, Hume et Kant. Et tant que Hamann ne connaît ni la traduction de Schreiter ni les *Prolégomènes* de Kant, il ne veut pas entamer la rédaction ; c'est ce qu'il rappelle à Hartknoch qui sans doute le croyait plus avancé (VI, 230).

métacritique. Hamann a commencé (*N. H.*, 132 ; 16 septembre 1782) le *Scheblimini* et a écrit quatre épîtres. Ce devait donc être des Lettres encore et des Lettres sur la religion naturelle à propos de Hume. Car la première traitait de la « traduction imprimée » (de Schreiter) comparée à la manuscrite de Hamann. Il était déjà question de Mendelssohn qui entrait dans le débat à l'occasion du jugement porté par lui sur l'ouvrage de Hume dans la *Correspondance d'Abbt*. Une lettre adressée à Herder le 25 août 1782 complète ces renseignements : le sous-titre devait être *Epistolische Nachlese eines Metakritikers*, et les titres de la *Métacritique* et du *Scheblimini* étaient ainsi confondus d'assez significative manière. Mais Hamann attendait toujours les *Prolégomènes* pour traiter, dans la cinquième lettre, de Kant. — Voilà donc que, loin de se rétrécir, le plan de *Scheblimini*, conçu dès juin 1780, après s'être confondu un instant avec celui des *Lettres sur la religion naturelle*, et n'ayant compris d'abord que Hume, les théologiens rationalistes et Starck, s'étend maintenant à Kant, puis à Mendelssohn ! Il était destiné à se borner enfin au seul Mendelssohn quand celui-ci eut publié son *Jérusalem* et que Hamann, ayant d'une part momentanément perdu de vue Starck, eut décidé d'autre part de ménager publiquement Kant, quitte à le réfuter pour son usage personnel dans cette *Métacritique* qu'il ne fit pas paraître. Parti de Hume, le *Scheblimini* devait finir par être consacré au seul Mendelssohn.

Telle est l'histoire de ce titre. L'étude de l'opuscule appartient à une autre partie de ce travail. A vrai dire, il s'agissait d'autre chose que d'un simple titre. Toujours, quels que fussent les hommes ou les œuvres qu'il se proposât, la pensée de Hamann était d'attaquer sous l'invocation de ce vocable la religion naturelle. Lors donc que parut le *Jérusalem* de Mendelssohn, Mendelssohn put prendre la place et de Hume et de Starck et de Kant et des Sociniens, et c'est de son seul livre que Hamann put tirer la substance de son *Scheblimini*. Mais si cet opuscule appartient à la dernière période, l'article de 1781 sur la *Critique de la raison pure* et la *Métacritique* appartiennent à celle-ci, et c'est de ces deux opuscules que l'on s'occupera maintenant.

CHAPITRE IV

L'ARTICLE SUR LA « *CRITIQUE DE LA RAISON PURE* »

Kant s'était assez intéressé à la traduction des *Dialogues* de Hume pour la lire malgré ses nombreux travaux (VI, 154). Hamann va lui rendre cet intérêt, il se passionnera pour ce grand travail auquel Kant s'est astreint, dans lequel il s'est en quelque sorte enfermé et que son ami suit de loin et du dehors avec une curiosité croissante. Hamann n'en a d'abord qu'une idée bien vague : il ne sait trop s'il s'agit d'une morale de la saine raison ou d'une métaphysique (26 juin 1780, VI, 145). S'il se doutait de la vraie nature du travail de Kant, peut-être comprendrait-il l'intérêt que le philosophe porte en ce moment précis à Hume. Mais il ne le connaît que du dehors[1]. Aussitôt le livre paru, Hamann veut être des pre-

1. Il va même y collaborer, en un sens, par un côté tout secondaire et matériel. Il va jouer un rôle dans les intrigues ourdies par les éditeurs autour de la grande œuvre naissante du grand philosophe. L'histoire vaut d'être contée : Hamann y apparaît sous un jour humoristique. Trois éditeurs se disputent l'honneur de communiquer au monde la pensée de Kant : Hartknoch de Riga, Kanter et Hartung de Kœnigsberg. On sait que Hamann n'aimait pas Hartung, le méchant libraire; aussi, très délibérément, dans les négociations, « il travaille contre lui » (VI, 161). Quant à Kanter, c'est son compère, et surtout c'est un bon garçon, un libraire serviable et généreux ; il ne travaillera pas contre lui, et d'ailleurs, car c'est aussi un homme insouciant et léger, il n'en est guère besoin (VI, 161). Hamann fait cet exposé, d'un air entendu de conspirateur, à son ami Hartknoch qui dorénavant se peut tenir assuré que l'honneur et le profit d'éditer la *Critique de la raison pure* n'appartiendront à nul autre que lui. Le 2 novembre (*N. H.*, 130), Hamann peut féliciter son ami de sa victoire. Il est sûr désormais que le livre paraîtra pour Pâques 1781 (VI, 171).

miers à le lire. Le 16 décembre déjà (*N. H.*, 130), si Hartknoch pouvait lui faire tenir la moitié des épreuves, « cela lui rendrait un service inappréciable ». On voit quelle était sa hâte. Il dut patienter, et ce n'est que le 6 avril 1781 (VI, 178) qu'il reçut les trente premières feuilles de la *Critique*. Le lendemain 7, il passe la journée chez lui et après s'être préparé en absorbant une forte dose de sel de Glauber, il *avale* encore d'un trait tout ce que Hartknoch lui a envoyé. Sans doute ce livre fera du bruit, il donnera lieu à de nouvelles recherches, mais au fond peu de gens seront à même d'en apprécier le « contenu scolastique » (VI, 179).

Le 27 avril, Hamann écrit à Herder, et le ton est un peu différent (VI, 181 seqq.). Ancien auditeur de Kant, Herder le comprendra peut-être mieux, et Hamann avoue donc qu'il n'y a pas compris grand'chose. Il lui semble que « tout cela se réduit à un nouvel *Organon*, à de nouvelles catégories non pas tant d'une architectonique scolastique que d'une tactique sceptique ». Il n'y voit guère que « le bavardage transcendantal de la raison légale ou pure », que « subtilité d'école et vaine logomachie ». — Pour remonter aux sources de Kant et aux documents qui ont dû lui servir, il étudie Locke et le *Traité de la nature humaine* de Hume. La méthode de Kant a dû le frapper et lui déplaire, car il ajoute : « Rien ne paraît plus facile que le saut d'un extrême à l'autre, et rien de plus difficile que leur union en une synthèse (*Mittel*) ». Et cette difficulté que Kant apparemment n'a pas vaincue lui rappelle le *principium coïncidentiæ oppositorum* de Giordano Bruno auquel il pense depuis des années et qu'il ne peut ni comprendre ni oublier (VI, 183). Herder ne pourrait-il trouver à Weimar le livre *de Uno* où ce principe est exposé et en donner une idée à Hamann ? « Cette coïncidence me paraît toujours la seule raison suffisante de toutes les contradictions, le seul procédé qu'il y ait pour les résoudre et les aplanir, pour mettre un terme à tous les débats de la saine raison et de la pure déraison. » Déjà il s'amuse à parodier le langage de Kant.

Puis, il conçoit (VI, 186-7, 10 mai) le projet d'écrire un compte rendu du livre de Kant, mais il ne le jugera pas, pas du moins d'un point de vue philosophique. Et déjà, il distingue

le Hume prussien du Hume écossais qu'il admire, « qui est son homme, parce qu'il a anobli le principe de la foi et qu'il lui a fait une place dans son système ». Kant ne semble connaître Hume que pour sa critique du principe de causalité. Et ce n'est pas juste. « Les *dialogues* de Hume s'achèvent sur l'espoir juif et platonicien d'un prophète qui doit venir » — et l'on voit que Hamann ne doute pas de la sincérité de l'hypothèse que forme Hume au sujet de l'*adventitious instructor*. — Une autre idée apparaît aussi (VI, 186), celle du mysticisme de Kant. « Sans le savoir, il s'abandonne à sa fantaisie plus encore que Platon, dans le monde intellectuel, au-dessus de (ou au sujet de) l'espace et du temps », et « toute sa théologie transcendantale paraît tendre à un idéal de l'entité ». Et comme on lui a fait lire le livre de Saint-Martin *Des Erreurs et de la vérité*, il estime qu'il n'y a pas loin des idées transcendantales à la démonologie (VI, 195). Plus que jamais, il s'en tient à Locke qu'il lit dans la traduction française de Coste ; c'est surtout le troisième livre qui l'attire parce qu'il traite du langage (VI, 195). Kant retarde, il est en réaction sur Locke, car il est dupe du langage : « Le langage et la terminologie, voilà la vraie *deipara* de la pure raison scolastique ; c'est un saut (en arrière) de la *tabula rasa* de Locke aux formes et *matrices innatæ* » (VI, 187). Mais il lui serait bien difficile, en dépit du résumé schématique qu'il a fait des trente premières feuilles de la *Critique*, de dire jusqu'où Locke a raison et où commence l'erreur de Kant.

C'est sur ce « schéma » et d'après ces lectures que Hamann écrit son compte rendu pour la *Gazette de Kœnigsberg* (VI, 45-54). Il est daté du 1er juillet 1781. C'est en effet le 1er juillet que Hamann l'a écrit (VI, 201) [1]. Et c'est bien un *schéma*, un

1. Mais il ne le publie pas, car il ne voudrait pas déplaire à l'auteur qui est un vieil ami et presque un bienfaiteur puisque c'est à lui seul pour ainsi dire que Hamann doit son premier poste. Il se réserve toujours de parler de la *Critique* au cas où sa traduction de Hume devrait paraître. Et cet article de quelques pages n'a pas épuisé son intérêt pour la philosophie et pour Kant. Au mois d'août il se livre à des études assez suivies. Il recherche les sources de Hume, il lit Malebranche et Berkeley (VI, 202). Déjà, Kant se propose de publier un résumé populaire de sa *Critique* (VI, 202, 206). Ce seront les *Prolégomènes*. Hamann les attend impatiemment. Écrivant à Reichardt le 25 août (VI, 212-213), il est curieux de savoir ce que pensent les métaphysiciens de la Sprée de « la critique prussienne de la raison pure qui aurait aussi bien pu s'appeler mystique à cause de son idéal et qui ferme la bouche à la théologie spéculative des Spalding, des Steinbart et aux considérations jésuitiques de nos Héphestions ». C'est ici la première fois peut-être qu'il parle sans défaveur de la critique de la théologie spéculative dans laquelle il verrait presque une alliée contre le rationalisme théologique. C'est un acheminement vers la *Métacritique* puisque celle-ci, loin de porter contre la critique kantienne de la théologie spéculative, ne devait s'attaquer qu'à sa théorie de la connaissance.

résumé que le compte rendu que Hamann voulait publier dans la *Gazette de Kœnigsberg*. Comme dans les autres articles de ce genre qu'il a donnés à cette *Gazette*, la critique se mêle à l'exposé, et Hamann exprime sa pensée et celle de son auteur avec des mots qu'il emprunte au livre, qu'il détourne du sens qu'ils y ont : si tout n'est pas ironie dans ce procédé, il s'en faut de bien peu que tout n'y soit parodie. Il s'attache docilement à la table des matières succincte qui figurait dans la première édition de la *Critique* à la suite de la Préface. Hamann conclut, en citant un vers de Perse, à la vanité de l'entreprise kantienne. Et, pourtant, il semble qu'il eût pu publier son article en toute tranquillité. Car en quelques pages Hamann a mis en relief ce qu'il y avait de vraiment neuf dans la méthode et par quoi la *Critique* méritait d'inaugurer une nouvelle période philosophique. Il ne croit pas à son efficacité, mais il ne croit pas davantage à celle de toutes les philosophies précédentes, et s'il n'est pas ébloui par ce que Kant apporte de neuf, du moins il le voit et l'annonce.

Kant présente le criticisme comme la philosophie qui convient le mieux au siècle de la critique, et Hamann (VI, 47) rapporte ses paroles. Kant se place entre Leibniz qui introduit l'intellect dans les sensations et Locke qui prolonge la sensibilité jusqu'au sein des idées et de l'entendement, — et Hamann ne l'oublie pas. Kant veut renouveler la métaphysique en lui assignant la tâche de dresser un inventaire systématique de tout ce que nous devons à la seule raison pure, et Hamann comprend cela (VI, 48), encore qu'il assiste en

sceptique à l'envol que prend cette métaphysique régénérée vers la « dignité monarchique d'une science qui en peu de temps, seule entre toutes, arriverait à sa perfection ». Si régénérée qu'elle soit, elle n'est d'ailleurs pas quitte de répondre aux vieux problèmes qu'on agitait avant Kant, comme celui-ci par exemple : « Que peuvent connaître la raison et l'entendement indépendamment de l'expérience, et dans quelle mesure peuvent-ils connaître quelque chose ? » (VI, 49). Cela fait question et cela fait doute même après la *Critique*.

Et dorénavant, Hamann va prendre contre Kant la défense de l'expérience ; ce n'est pas en vain qu'il vient de se retremper dans Locke. Puisque, de l'aveu de Kant, sensibilité et raison ne sont que les deux troncs de toute connaissance humaine, issus d'une même racine inconnue, il doute qu'il y ait beaucoup à gagner à les étudier séparément. C'est ainsi pourtant qu'il faut procéder si l'on veut se faire une idée de la raison pure. Puisqu'il écarte expérience et matière, l'investigation de Kant sera purement formelle, sa matière même sera la forme de la connaissance. C'est ce qui en fait un scolastique. On a vu que, selon Hamann, Kant retardait sur Locke. — Il se mêle ici à l'exposé de Hamann des réflexes, pour ainsi dire, des sentiments provoqués dans son âme de chrétien par la prétention de Kant à la « pureté formelle ». Cette pureté ne lui dit rien qui vaille. L'homme n'est pas pur, il n'y a pas de pureté pour lui, et il y a dans la prétention à la pureté une bonne part d'hypocrisie, de « fausse sainteté » (*Scheinheiligkeit*) (VI, 51). Cette répugnance sentimentale et chrétienne pour l'emploi d'un mot est un élément très important pour l'intelligence des rapports de Hamann et de Kant. Kant aura beau se livrer *con amore* à la critique de toute théologie spéculative, ruiner ainsi l'édifice rationaliste des Steinbart et des Spalding et réjouir donc le cœur de Hamann qui s'en tient à la théologie positive, il montrera par là qu'il donne dans le mysticisme platonicien (VI, 52), et à l'occasion Hamann le lui dira (VI, 227), mais il n'en restera pas moins suspect pour avoir parlé de pureté à propos de la raison humaine. Que cette raison dans sa pureté, il la montre insuffisante, paralogique, antinomique et que plus tard il y supplée au moyen de la raison pratique et de ses postulats, peu importe : il suffit qu'il en ait parlé, que ce mot lui appartienne, qu'il ait considéré comme possible une étude de cette raison à l'état de pureté virginale pour que Hamann, dont la foi est que la corruption de l'homme s'étend à sa raison et soumet sa raison à la domination de l'expérience, se dresse contre le philosophe et lui préfère les empiristes qui du moins reconnaissent la déchéance, la soumission de la raison.

Saint Paul est toujours présent à la pensée de Hamann. Il était juste que son nom parût. Dans sa « discipline de la raison pure », Kant fait valoir la haute importance des jugements négatifs. Et Hamann s'empresse de signaler l'analogie qu'il découvre entre cette conception kantienne et la conception paulinienne de la Loi et de la discipline de la Loi (VI, 52). Enfin, dans son « historique de la raison pure », Kant définissait la méthode du criticisme en l'opposant au scepticisme d'une part et au dogmatisme de l'autre. Le chemin du criticisme était, selon sa parole fameuse, le seul qui restât ouvert. Hamann peut dire ici toute sa pensée. Ce sentier lui paraît aussi peu fait pour servir de grande route qu'une corde raide pour servir de sentier. Kant se balance prestigieusement sur cette corde raide. Il trouvera peu d'émules. Il reste que sa philosophie, si ardue pourtant, répond bien à l'indifférentisme de l'époque qui, lui aussi, en haine de l'anarchie sceptique et du despotisme dogmatique, se donne volontiers pour critique, alors que les noms d'hypocrite ou de politique lui conviendraient bien mieux (VI, 53)... C'est pour cette dernière page sans doute que Hamann renonça à publier son article. Et l'on voit ici le jugement de Hamann sur la philosophie de Kant : il y déteste une façon nouvelle de prolonger le malentendu à la faveur duquel les esprits du siècle, refusant de choisir entre la religion révélée, la foi positive et l'incrédulité intégrale, se reposent dans une religion naturelle de leur invention. Ce n'est pas en vain que Kant a maintes fois insisté sur l'opportunité de sa philosophie et montré comment elle vient à son heure au secours du siècle. Hamann y a vu une alliée du

siècle, tant par sa prétention critique que par son ambition rationaliste et, plus que cela, *puriste*, comme il dira bientôt. — On s'étonne moins, après avoir lu ces pages, qu'il ait longtemps songé à réunir Kant à Starck, aux Sociniens et aux rationalistes de la théologie dans une même condamnation.

CHAPITRE V

GENÈSE DE LA « *MÉTACRITIQUE* »

VUES EMPIRISTES DE HAMANN SUR LA POLITIQUE, L'HISTOIRE ET LA PÉDAGOGIE. — LE LANGAGE.

L'article sur la *Critique* est écrit depuis plus de deux mois, et Hamann médite encore cette synthèse polémique, ces *lettres* qu'il voudrait publier sous le titre de *Scheblimini*. Il oriente ses lectures en ce sens. En septembre 1782 (*N. H.*, 132), il y a plus d'un an que cet article est écrit, et Hamann, ayant rédigé quatre *Lettres* du *Scheblimini*, est sur le point d'aborder dans la cinquième la *Critique de la Raison pure* qu'il étudie de nouveau à cet effet ; il n'attend que les *Prolégomènes* pour se mettre à la rédaction. Il ne cesse de réclamer ces *Prolégomènes* à Hartknoch tout l'hiver de 1782 à 83, et enfin, le 3 mars 1783 (*N. H.*, 133), il les a lus avant même qu'ils aient paru en librairie. C'est là l'exposé populaire, la vulgate, pour ainsi parler, du système de Kant.

Il est bien remarquable que, dans son premier article, Hamann, à aucun moment, n'ait opposé à la *pure raison* qui est le « dada » de Kant le *langage* qui est le sien. C'est ce qu'il aurait fait sans doute dans la cinquième *lettre* du *Scheblimini*. C'est ce qu'il fera dans la *Métacritique*. Il a longtemps réfléchi sur la tactique qu'il devait choisir pour le réfuter. Avant même d'écrire son article, dès le 10 mai 1781 (VI, 186-7), il écrivait que « le langage et la terminologie étaient la vraie *deipara* de la pure raison scolastique », exprimant ainsi ce qui sera l'idée maîtresse de la *Métacritique*. Mais, pour que cet opuscule devînt ce qu'il est, il fallut que Hamann renonçât à

28.

ses *Lettres* du *Scheblimini*, que parussent les *Prolégomènes*, que ses « idées mystiques sur le langage (VI, 221, Saint-Martin et Rousseau, VI, 276) se précisassent, qu'il lût l'article paru sur la *Critique* en janvier 1782 dans les *Gœttinger Anzeigen* (20 avril 1782, VI, 243-4), et qu'il s'y vît confirmé dans le rapport qu'il établissait entre Kant, Hume et Berkeley. Mais, à cette date encore, ce n'est pas sur la question du langage qu'il veut faire porter le poids de sa réfutation ; c'est sur ce que Kant a écrit de la théologie spéculative. Et c'est le 28 juillet 1782 (VI, 273) seulement qu'il se désigne comme « le *métacritique* d'un formalisme vide de matière [1] ». Si la *Métacritique* est encore loin de se dégager parfaitement, le couple des idées de forme et de matière prend aux yeux de Hamann une importance de plus en plus grande [2].

Mais des soucis, comme ceux que lui donne le retrait des pourboires ou *Fooi-Gelder* en novembre 1782, le détournent de tout travail, et ce n'est guère qu'une lente élaboration

1. S'il est *métacritique* pourtant, il ne l'est pas encore du seul Kant ; c'est ce que dit Mendelssohn des *Dialogues* de Hume dans la *Correspondance* d'Abbt qui lui inspire la première *Lettre* des *Glanes Épistolaires d'un métacritique* (11 août, VI, 276-7).

2. Quelques épisodes le font bien voir. Il a fait la connaissance d'un singulier aventurier du nom de Schmohl ou de Wilhelm Becker, cousin ou tout au moins protégé de Reichardt, grand admirateur de la démocratie et de l'Amérique et qui dut s'exiler après qu'on l'eut persécuté en Prusse. C'est au contact de ce cosmopolite, de ce précurseur des *Europa-Müden* qui devaient paraître cinquante ans plus tard, que Hamann a été vivement frappé de ce qu'il y a de fallacieux, de creux dans ce vague amour du peuple qui n'exclut pas le mépris des imbéciles et de la « sagesse » des imbéciles (27 oct. 82, VI, 289) ; « sur ce point, ajoute-t-il, je suis plus démocrate que lui ». La « sagesse des imbéciles », c'est peut-être le langage, et c'est en tout cas ce que Hamann oppose volontiers à la sagesse du philosophe Kant. De même que le philosophe compare entre elles les philosophies de ses précurseurs, de même le cosmopolite a comparé entre elles beaucoup de diverses constitutions, de « formes d'États » (*Staatsformen*), et, si, chez celui-ci, cette comparaison a eu pour résultat « les notions les plus confuses, et tant d'idoles de principes subalternes que la *matière* s'y perd et que les arbres l'empêchent de voir la forêt » (VI, 289-90), peut-être le parallélisme se maintient-il et risque-t-on tout autant à se placer en philosophie à ce point de vue formaliste. De telles observations et expériences doivent acheminer la pensée de Hamann à la *Métacritique*.

alors dans les profondeurs de son inconscient [1]. Il est des rencontres pourtant auxquelles il doit quelques idées et suggestions. Herder ayant publié dans le *Merkur* de Wieland des *Doutes historiques* contre le livre très applaudi que Nicolaï venait de publier sur les *Accusations portées contre les Templiers*, Nicolaï, dans une deuxième partie de son ouvrage, riposta de façon très sensible pour Herder, convainquant son critique anonyme d'erreurs matérielles [2]. Cette querelle est une occasion pour Hamann de méditer sur l'histoire. Nicolaï n'y apporte d'autre mérite que sa *micrologie*, son attachement fidèle à l'infime détail ; Herder pourrait lui reconnaître ce mérite, sûr qu'il serait « d'avoir vu mieux et plus profond sur l'essentiel ». Nicolaï ne sait pas « distinguer les temps », aujourd'hui de jadis, et cela l'induit en erreur, même quand il rend parfaitement compte des faits et des dates.

Mais il y a plus. Cette querelle ramène la pensée de Hamann au *principium coïncidentiae oppositorum* (VI, 301), qui lui paraît « plus important que toute la critique kantienne ». « Il s'agit de savoir si les Templiers sont coupables ou innocents. L'un et l'autre se peut démontrer par les documents. Réponse, donc : oui et non. Coupables alors, innocents aujourd'hui ? Encore oui et non ». C'est pourquoi « il n'y a pas d'histoire sans philosophie, et l'une se résout toujours dans l'autre » (VI, 302). On sait d'autre part qu'il n'y a pas davantage de philosophie sans histoire et que

1. L'idée pourtant n'est jamais abandonnée ; il semble même que la *Métacritique* se rapproche dans son esprit de l'objet qu'elle devait finir par avoir, puisqu'il en promet un exemplaire à Reichardt (17 novembre, VI, 295-6) « au cas où elle serait mieux réussie que l'original du critique », c'est-à-dire, je pense, que l'œuvre même de Kant — ce qui est beaucoup présumer. Hamann a plusieurs occasions d'écrire : Biester, par l'intermédiaire de Kraus, l'invite à collaborer à la *Berlinische Monathsschrift* (VI, 299), mais Hamann ne lui répond que par « une lettre folie, longue d'une aune », qu'il lui fait tenir par Reichardt. Ce n'est pas cela qui fera avancer la *Métacritique*.

2. Herder avait sans doute été mû par une vieille rancune contre le Berlinois avec qui il avait rompu dès 1774. Le coup qu'on lui portait l'étonna. Dans sa grandeur d'âme, Hamann eût voulu endosser la responsabilité de l'article malencontreux de son ami (VI, 296). Mais Herder s'y était trop visiblement trahi.

Hamann est à la recherche des *sources* de Kant. Enfin, il souhaite (VI, 302) que Dieu donne à Herder « l'esprit du pieux Pascal » pour châtier ces « Jésuites berlinois », et voici qu'il prononce encore un nom qui mérite de retenir l'attention, puisque dans son opposition à Kant, par le soin qu'il prendra de faire valoir la considération de la qualité concrète contre celle de la quantité abstraite, la complexité et l'aspect double du réel contre la simplicité de la raison pure, il reproduira les traits principaux en somme du rapport de Pascal à Descartes, il sera un peu à Kant ce qu'était Pascal à Descartes.

Il lui est bien impossible de travailler à quoi que ce soit. Le 1er janvier 1783, il a écrit une lettre au roi pour protester contre la suppression des pourboires (VI, 312, 320). Puis, il va s'occuper dorénavant de l'éducation du fils du conseiller Lindner qui devient son pensionnaire. Pédagogue une fois de plus, mais plus sage que dans sa jeunesse, il s'appliquera bien moins à farcir la mémoire de son élève de notions disparates qu'à lui apprendre à raisonner et à s'exprimer clairement. Hamann prendra soin de faire connaître à son élève « les principes et le génie de la chère langue maternelle » (VI, 323). Car, « ce que Démosthène disait de l'*action*, il le dit de la langue non pas considérée comme affaire de mémoire, mais comme une mathématique, comme le véritable art de penser, d'agir et de se communiquer » (VI, 325-6). C'est ce qui fait pour lui l'intérêt du latin dont « tout le mécanisme d'analyse et de construction consiste en somme en une logique pratique », au point qu'il y a plus à tirer, « pour le développement de l'attention, du jugement et de la pénétration, du latin que des mathématiques mêmes ». Cohérence et dépendance d'autre part sont dans les mœurs et devoirs ce que la syntaxe est pour les mots (VI, 335). « Penser, dit-il encore, c'est faire la construction des idées, et la morale n'est qu'une syntaxe » (VI, 345). La même idée reparaît avec une insistance significative dans l'une des lettres si curieuses et si touchantes qu'il adresse à son fils absent. Il attribue le principal défaut de ce fils chéri, la négligence, à l'esprit d'Abbadon et d'Apollyon qui est en lui (*N. H.*, 70-3), au défaut d'économie dans le langage. C'est là une loi évangélique, écrit-il (oct. 1783, VI, 355) ; il faut rendre compte de tout mot inutile. « Economie du style, tout l'art de penser et de vivre tient en ces deux mots. » — Il y a là certes un acheminement à la *Métacritique*, on voit que tous les chemins le ramènent à cette pensée que le langage est le maître de notre raison, puisqu'il l'est encore de notre action et de tout notre individu, avec ses qualités et ses défauts[1].

Enfin, en juillet, c'est sur la *Critique* même qu'un nouvel incident va rappeler son attention. Kant est mécontent de l'article qui a paru en janvier dans les *Gœttinger Anzeigen* et que Hamann, on le sait, a lu avec plaisir. Kant soupçonne Garve d'en être l'auteur. Et le 13 juillet, Garve lui fait tenir par Spalding une lettre où il explique qu'il est l'auteur en effet d'un long article dont Feder, directeur de la *Revue de Gœttingue*, s'est servi, en en modifiant l'esprit, dans celui qu'il a publié. Hamann a eu connaissance de cette lettre (22 octobre 83, VI, 354), il a jugé d'après elle que Garve et Kant, malgré leur bonne volonté, ne s'entendraient pas. Ce n'est qu'en décembre (VI, 364-5), qu'il lut l'article intégral et authentique de Garve dont Kant en effet ne fut pas plus satisfait que de l'autre.

Dans l'intervalle, Hamann a dû répondre à Jacobi qui le consultait sur la maladie métaphysique dont il souffrait et qui lui proposait ses doutes. Et il l'a fait, le 2 novembre 1783 (*Briefwechsel*, p. 5-7), d'une manière qui dut bien étonner Jacobi, car il ne répond guère à la lettre de son correspondant ; tout à ses préoccupations, il ne s'étend que sur la nature du langage « cet élément sensible, cet organe et critère de la raison » qu'il oppose à l'usage abstrait que les philosophes et singulièrement Kant font de la raison pure. Le langage est donc plus que jamais son *dada*. Ce devient chez lui un petit travers, un tic ; quoi que ce soit qu'on lui demande, il répond : Langage. C'est une panacée, un talisman. — Jacobi d'autre part va soulever la querelle du Spinozisme

1. Dans le livre de Herder sur la *Poésie hébraïque*, il peut voir en juin 1783 (VI, 347), un nouvel exemple du lien qu'il y a entre la pensée et le langage et de la dépendance où celle-là est de celui-ci. Il attend avec impatience le livre de Home, lord Monboddo sur le langage (VI, 348).

de Lessing. Il entrera en conflit avec Mendelssohn que Hamann de son côté va peiner gravement, en 1784, en l'accusant d'athéisme. « Tous ces épisodes », écrira-t-il plus tard à Scheffner (VII, 281-2), quand il aura achevé la *Métacritique* et qu'il aura renoncé à la publier, « tous ces épisodes m'ont ramené à mon idée d'une *Métacritique du Purisme de la raison et du langage* que je méditais depuis 1781 ».

Tels sont les éléments multiples et divers qui, au cours des années 1782 et 83, depuis l'article du 1er juillet 1781, concourent peu à peu à la genese de la *Métacritique*. Hamann ne se trompe pas quand (VI, 365, 8 décembre 1783) il se flatte d'avoir « fait quelque progrès dans le livre de Kant » depuis 1781. Herder l'a encouragé à entrer en opposition avec Kant. Le 8 décembre, Hamann est fixé et sur le titre et sur la méthode de son opuscule. Le titre sera *Métacritique du purisme de la raison pure*. Quant à la méthode, il suffira au bonheur et à l'ambition de Hamann de trouver et découvrir le πρωτον ψευδος de Kant[1]. Il ne se dissimule pas qu'il va avoir affaire à forte partie, que « sa pauvre tête contre celle de Kant n'est qu'un pot fêlé », que ce sera la lutte du pot de fer et du pot de terre. Son intention, s'il réussit à remplir une feuille, est de l'adresser à Biester, sans doute pour qu'il la fasse paraître dans la *Berlinische Monatsschrift*. Sinon, Herder du moins aura communication de son manuscrit.

1. Il en a au préjugé de Kant en faveur de l'évidence mathématique (VI. 366) qu'il s'explique d'une tout autre façon, les mathématiciens étant comme les Samaritains qui ne savaient pas ce qu'ils adoraient. — Cette erreur de principe qui vicie la pensée kantienne dans tout son développement, Hamann, qui ne pense plus à sa critique de la théologie spéculative, sait maintenant que ç'a été un ὕστερον πρωτερον parce que « tout bavardage sur la raison n'est que vent, parce que le langage en est l'organe et le critère », et que « la tradition est le second élément » (VI, 365). Il attend avec impatience le livre *On the origin and progress of language* et les *Ancient Metaphysics* de Monboddo, les *Philosophical Arrangements* de Harris, parce qu'il semble que ces auteurs soient partis de ce principe-là qu'il veut opposer à Kant. Il n'a lu ces livres qu'après avoir écrit la *Métacritique*, et ne semble pas y avoir trouvé tout ce qu'il cherchait. Monboddo admet une invention du langage ; il ne distingue pas langue de grammaire (*Sprache* de *Sprachkunst*) « qui diffèrent pourtant tout autant que raison, de philosophie » (VII, 281).

CHAPITRE VI

LA « *MÉTACRITIQUE* ». HAMANN ET KANT

Le 24 janvier 1784 (VI, 370-71), la *Métacritique* est achevée. Elle ne remplit guère plus d'une feuille. Pourtant, elle ne sera pas adressée à Biester, car elle n'est pas réussie, et Hamann a pris le parti de n'y plus penser. Une copie du manuscrit est réservée à Herder[1]. Au même moment, Hamann a commencé la rédaction de *Golgotha et Scheblimini*. Peut-être, si ce travail n'avait pas avancé à son gré, aurait-il repris la *Métacritique* et essayé de la rendre présentable (VI, 374)[2].

1. Le manuscrit de la *Métacritique* resta chez Herder ; quand celui-ci publia à son tour, sans nommer Hamann, sa propre *Métacritique* en 1799, Rink livra au public d'après une copie celle de Hamann (*Mancherley Zur Geschichte der Metakritischen Invasion*), en accusant Herder de plagiat. C'est le texte de Rink que Roth a reproduit dans son édition.

2. L'espoir de refondre la *Métacritique* ne l'a jamais tout à fait abandonné. En 1785 encore (*Briefwechsel*, p. 109) il supplie Jacobi de lui laisser le temps d'éclaircir tous ses doutes : « le problème qui vous intéresse doit être le foyer (*Brennpunkt*) de ma *Métacritique* — car je crois avoir trouvé le secret de toutes les obscurités de Spinoza et de notre Kant ou du moins être sur la voie ». C'est qu'il vient enfin de lire les trois premiers volumes des *Ancient Metaphysics* de Monboddo (*Briefwechsel*, 110) ; plus il s'est avancé dans cette lecture, plus il s'est réjoui et promis de trouver dans une métaphysique comme celle-là « un organe et instrument pour sa *Métacritique* ». Cette fois, l'opuscule aurait consisté en « billets doux philologiques et philosophiques (*ibid.*, 122) », et il aurait pris à partie non seulement Kant mais encore Mendelssohn. Ce projet ne devait pas aboutir ; la rédaction de la *Feuille Volante* lui coûta trop de peine pour qu'il pût songer à autre chose. En mars 1788,

Dans les douze pages de cet opuscule, nous trouverons d'abord quelques-unes des idées que Hamann vient d'exposer ; puis cet essai qu'il annonçait et qu'il va tenter de découvrir l'erreur de principe de Kant. On reconnaît assez facilement ces idées sous la forme hamanienne qu'il leur a donnée, sous les lourdes périodes où il les a monumentalement dressées. Quant au *proton pseudos* de Kant, on ne s'étonnera pas de voir que, pour le découvrir, Hamann a usé de son procédé favori, la parodie. Il commence par montrer quelles sont les origines historiques, contingentes, empiriques de la philosophie kantienne. Il les trouve dans l'histoire et le développement de l'empirisme anglais. Sans remonter bien haut, on voit que l'idéalisme de Berkeley a engendré le scepticisme de Hume et Hume, le criticisme de Kant (VII, 4). Il y a là un progrès, mais qui consiste à s'écarter de plus en plus du sens commun. « Les idées abstraites et générales ne sont que des idées particulières, mais liées à un certain mot, ce qui en étend le sens et nous les rappelle à l'occasion de chaque objet particulier » (VII, 3). C'est ce qu'a dit Berkeley. Hume veut y voir une grande et précieuse découverte, mais il n'y avait pas grand mérite, puisqu'il suffit pour la faire d'observer le langage courant et le sens commun. — Ces deux premiers paragraphes servent surtout, je pense, à donner le ton de l'opuscule.

Sans autre transition, Hamann passe à l'examen du kantisme (VII, 4-5). C'est en adversaire de Hume que Kant s'est posé, tout en reconnaissant sa dette et que sans le scepticisme de l'Ecossais il ne serait pas sorti du sommeil dogmatique. Tandis que les empiristes avouaient que sans la sensation il n'y aurait pas de connaissance, il se fait gloire d'avoir envisagé « la possibilité pour l'homme de connaître les objets de l'expérience *sans* et *avant* toute sensation ». — Il est évident que Hamann dénature la pensée de Kant. Ce ne sont pas les *objets* de la connaissance qui sont donnés *a priori* et indépendamment de l'expérience ; c'est la forme de la con-

Hamann caressait le projet de confondre en une seule brochure tous ses ennemis, Starck et les Berlinois, Spinoza et Kant (V. *N. H.*, 151-3. *Gild.*, III, 379-82).

naissance, *intellectus ipse*. Hamann n'a cure de cette distinction, il considère comme chimérique la possibilité envisagée par Kant et qu'il traduit donc par impossibilité.

Voilà donc l'impossibilité qui, avec la distinction entre jugements analytiques et jugements synthétiques, sert de base aux « éléments et à la méthode de la philosophie transcendantale ». — Pourquoi cette philosophie transcendantale ? Parce que, outre les rôles d'objet, de source ou de mode de connaissance que peut jouer la raison, il plaît à Kant d'affirmer que la raison est à la base de tout objet et de tout mode de connaissance et ne consiste donc qu'en de certaines conditions subjectives de toute connaissance.

La philosophie a toujours été au fond une aspiration à la pureté de la raison. Mais jusqu'ici il ne s'agissait pour les philosophes que de rendre la raison pure de toute tradition, indépendante de toute foi à la tradition (VII, 5-6). Ce n'était qu'une première épuration. Kant en entreprend aujourd'hui une seconde, et c'est de l'expérience, des journalières inductions de l'expérience qu'il veut affranchir et épurer la raison. Le résultat de la première épuration avait été un certain empirisme, négateur, il est vrai, de toute une partie de l'expérience, à savoir de la tradition qui en est une province. Mais à côté de cette philosophie, il y avait place, et une place toujours occupée, pour un empirisme plus large, plus compréhensif, qui, au delà de l'expérience actuelle, affirmait encore une expérience possible et réalisable dont la tradition religieuse offrait la promesse et le gage. — Telles sont les idées, bien hamaniennes, qu'il faut insérer dans ce paragraphe pour lui donner un sens. Car c'est à ces deux empirismes (*Beiderseitiger Empirismus*) que la *Critique* s'attaque et s'oppose. Ils sont tous deux, d'après elle, frappés de cécité ; l'âge critique qui est le nôtre en découvre de mieux en mieux les ridicules nudités. Le moment est donc venu pour la raison, en renonçant à cette carrière ascendante par où les philosophes dogmatiques gravissaient vers une certitude transcendante placée au delà de l'expérience, de se faire *transcendantale* et de trouver enfin « cette pierre philosophale qui est indispensable à tout catholicisme et à tout despotisme ».

C'est ici, pour qui étudie Hamann, le passage le plus intéressant et le plus révélateur de la *Métacritique*. Il va essayer de formuler quelques raisons de son opposition à Kant. Mais il vient de nous en livrer le secret, il nous a confié son grief. L'empirisme, même sceptique, même athée, laissait du moins une porte ouverte à la foi : il suffisait de comprendre la tradition religieuse, le grand fait de la révélation dans le domaine de l'expérience pour la légitimer devant l'empirisme. Kant ne l'ignorait pas, et à maintes reprises il a déclaré l'empirisme suspect à cause du mysticisme, de la *Schwärmerei* qu'il favorise ou du moins autorise et tolère. En remontant au delà de l'expérience, en examinant l'origine de l'expérience et les conditions dans lesquelles elle est possible, il fermait cette porte, et c'est ce que Hamann ne peut lui pardonner parce qu'il est un de ceux qui concilient le plus volontiers, par une vieille habitude et dès ses *Méditations Bibliques*, la tradition et l'expérience dans la foi. Les lois rigides, universelles et nécessaires que Kant espère formuler excluront toute conciliation de ce genre. Elles formeront un système clos, intangible et dont le philosophe se promet l'éternité. Ces prétentions sont, pour l'universalité, celles du catholicisme, pour la rigidité, celles du despotisme, et Hamann, qui déteste l'un, qui a souffert de l'autre, voit dans le rationalisme exclusif et impérieux de Kant l'accomplissement de ce nouveau papisme, de ce nouveau despotisme dont il sait depuis longtemps que le rationalisme du siècle menace sa foi luthérienne et son entêtement particulariste.

Mais tout espoir n'est pas perdu, la nouvelle philosophie n'est pas si bien établie qu'on ne la puisse prendre à revers. Et c'est par un mouvement tournant que Hamann introduit dans le débat la question du langage (VII, 6). Il reste encore une épuration à faire, une troisième qui ne portera plus ni sur la tradition ni sur l'expérience, mais sur le langage. La situation du langage est vraiment singulière, unique. D'une part, le langage est « l'unique, le premier et le dernier organe et critère de la raison » ; c'est-à-dire que sans lui la raison ne s'exprimerait pas, que sans lui la raison ne se raisonnerait pas, que le langage est à l'origine de la raison et à sa fin, que l'on raisonne en parlant et pour parler. Il n'est pas besoin d'une déduction en règle pour établir « l'antériorité généalogique du langage par rapport aux sept fonctions sacrées des propositions et conclusions de la logique » (VII, 9). Mais d'autre part, le langage, générateur et fin suprême de la raison, sur quoi s'appuie-t-il, de quoi s'autorise-t-il, sinon de la tradition et de l'usage (*usus*), de l'expérience ? C'est donc lui qui forme le nœud, qui est au point d'intersection de la raison et de l'expérience. C'est à lui que l'une aboutit, c'est de lui que l'autre part. Et c'est pourquoi il en est de lui comme de Dieu[1] : plus on y pense, plus on perd l'envie d'en parler, plus on s'abîme dans un silence religieux. « Malheur aux tyrans quand Dieu s'occupera d'eux, et malheur aux sophistes ! »

Le langage donc (VII, p. 6-7) est le réceptacle de l'expérience et la source des idées[2] ; l'une y afflue, les autres s'en dégagent. Cela ne va pas sans ambiguïté ; pour qu'il n'y en eût pas, il faudrait que les idées ne fussent pas plus pressées de se former et de se dégager que l'expérience, d'affluer et le langage, de l'accueillir. Or, il est dans la nature des idées, comme l'observait Berkeley, de s'étendre au plus tôt, d'aspirer à l'abstraction et à la généralité. Aussi les idées sont-elles essentiellement ambiguës ; venant de l'expérience sensible, leur tendance est à l'abstraction ; attachées d'un côté à leur origine particulière et sensible, et de l'autre tournées vers leur but général et abstrait. C'est dans cette ambiguïté que la raison pure a puisé tous ses éléments, tous ses arguments qui ne valent pas mieux que ceux d'un vieux procédurier rompu à la chicane. Et il y a là de quoi la condamner[3].

Chez Kant, on ne sait ce qui l'emporte de la « haine gnostique de la matière » (voir aussi VI, 273), d'un « amour mysti-

1. Passage parallèle *Briefwechsel*, 6.

2. *Receptivität der Sprache und Spontaneität der Begriffe* ; Kant avait écrit *Receptivität der Eindrücke* (*Kritik*, éd. Reclam, p. 76).

3. Bien plus, il y a de quoi condamner toute métaphysique (VII, 7). Le nom même de métaphysique qu'elle doit à la « synthèse fortuite d'une préposition grecque » trahit le mal héréditaire qui la travaille jusqu'aux moelles. « Sa terminologie est à celle de tout autre langage technique, à celle des forestiers, des mineurs ou des écoles ce que le vif-argent est aux autres métaux. »

que de la forme » ou d'un « vieux et froid préjugé en faveur de la mathématique » (VII, 7-9). C'est à la mathématique que Hamann s'attaque (*Comp.*, VI, 366). « La certitude apodictique » de cette science que Kant a louée dans l'*Introduction* de son livre (*éd.* Reclam, 37-8), n'en impose pas à Hamann. Grâce à ses formules symboliques et sensibles, elle échappe, il est vrai, à l'ambiguïté. Mais n'est-il pas bien remarquable, tandis que la géométrie prend grand soin de traduire et de fixer les notions idéales en images et signes sensibles, que la métaphysique au contraire « transforme les mots et tournures de notre connaissance empirique en hiéroglyphes et en types représentatifs de rapports idéals ?[1] » Elle abuse ainsi de l'honnête simplicité (*Biederkeit*) de la langue ; à force de vouloir atteindre à l'aristocratie de la mathématique, à sa parfaite universalité et nécessité, la raison humaine finirait par tomber au-dessous de l'instinct des bêtes.

Aussi le langage a-t-il un double rôle, selon qu'on le prend tel qu'il est ou que l'on veut en faire l'usage abusif et contre-nature qu'en font les métaphysiciens (VII, 9). « Non seulement toute la faculté de penser repose sur le langage... mais le langage est encore le point nodal de toutes les contradictions de la raison. » Le même mot, en effet, a un sens à la fois très large et abstrait et un autre très étroit et concret ; et d'autre part, les tours du langage sont infiniment plus nombreux, expriment infiniment plus de rapports et de plus subtils que ne sauraient faire les figures du syllogisme.

Ici Hamann passe à la parodie de Kant. Il dira du langage ce que Kant a dit de la raison (VII, 9-10). L'esthétique transcendantale nous apprend qu'il y a deux formes pures *a priori* qui sont les deux éléments sensibles de toute connaissance et raison humaines. Ce sont le temps et l'espace. Hamann en dira autant des sons et des lettres qui composent les mots et qui sont des formes pures *a priori* puisqu'on n'y trouve rien qui appartienne soit à la sensation, soit à l'idée de la chose qu'ils représentent. Rééditant les pensées

1. Sur la mathématique voir un passage parallèle et plus développé, VII, 216, dans une lettre du 11 février 1785 à Scheffner.

qu'il a exprimées jadis dans l'*Aesthetica in Nuce*, Hamann fait cette fois de la parole primitive, qui était un chant, avec le battement du pouls, avec l'expiration et l'aspiration de l'air, le prototype, la première ébauche de toute mesure du temps et de tous rapports dans le temps. Dans l'écriture primitive qui était, on s'en souvient, peinture et dessin, il voit la première étude de l'économie de l'espace et de la manière dont l'espace se laisse définir et circonscrire par des figures. Les idées d'espace et de temps se sont donc imposées, universelles et nécessaires, à la raison par l'effet accumulé et répété des deux sens les plus nobles, celui de l'ouïe et celui de la vue. Et c'est pourquoi ces deux idées paraissent être, sinon des idées innées, du moins les idées matrices de toute connaissance sensible. Kant a été dupe de cette apparence. Les deux idées de temps et d'espace qu'il croit antérieures à tout exercice des sens, pures de toute influence empirique, sont au contraire les produits des deux sens de la vue et de l'ouïe.

Mais ici, pour préparer l'*effet* qu'il médite, il faut que Hamann abandonne un instant l'*Esthétique transcendantale* et revienne sur ce dernier paragraphe de l'*Introduction* qui l'avait déjà retenu quand il écrivait son article de 1781. Puisque c'est le langage qui transforme l'expérience en raison, qui opère le passage de l'impression à l'idée, il veut prouver que les mots du langage, plus heureux que les deux formes kantiennes de la sensibilité, participent à la fois de la sensibilité et de la raison, « ont à la fois une vertu sensible et une vertu logique » (VII, 13). Il faut pour cela qu'il revienne sur le rapport de la sensibilité à la raison que Kant représentait comme « les deux troncs de la connaissance humaine, issus peut-être d'une commune racine qui nous est inconnue, dont le premier nous donne les objets, tandis que par le second nous les pensons » (*éd.* Reclam, p. 47). Hamann omet le « peut-être », il oublie que la commune racine hypothétique nous est en tout cas inconnue. Il insiste sur la commune origine de l'entendement et de la sensibilité et il demande éloquemment « à quoi bon cette séparation violente, inadmissible et arbitraire de ce que la nature a uni » ? (VII, 10), à quoi bon cette dichotomie de la racine

commune qui menace les deux troncs de dépérissement ? Et il propose de la connaissance humaine une autre image : un tronc d'arbre qui pousserait une racine en l'air, visible et tangible, la sensibilité, tandis qu'il s'attacherait à la terre par l'autre racine, l'intelligence, qui échappe aux sens (VII, 11). Ce n'est pas sa pensée qu'il présente sous cette image; il n'y faut voir, comme lui, qu'une parodie du kantisme, d'autant plus exacte qu'il y a dans cette *inversion* du cours naturel des choses, dans cette priorité de l'intelligence, représentée par la racine terrestre et nourricière, sur la sensibilité figurée par la racine aérienne, à la fois la caricature et le portrait fidèle du rationalisme kantien.

En réalité, c'est l'intelligence qui est en haut, et la sensibilité qui est en bas. Et de l'une à l'autre il y a un rapport étroit, des rapports constants. Hamann est à la recherche d'une métaphore, de « quelque arbre chimique de Diane » qui rendrait compte de ce qu'il veut dire (VII, 11-13). C'est dans ce qu'il y a de plus vulgaire dans le langage populaire qu'il espère un moment trouver cette métaphore de « l'union hypostatique des natures sensible et intelligible, du mutuel échange d'idiomes de leurs puissances ». C'est l'*action* oratoire de Démosthène (*Comp.*, VI, 325) qu'il invoque, la *mimique* qui ne sera pas celle du berlinois Engel, pour célébrer dignement ce qu'il cherchait et qu'il a trouvé dans la Bible enfin, l'échelle de Jacob où les anges (*Mahanaïm*) montent et descendent. Le langage est cette échelle, où « des armées d'images montent vers la forteresse de la pure intelligence, tandis que des armées d'idées descendent aux plus profonds abîmes de la sensibilité la plus tangible » (VII, 12). Quelle éloquence ne faudrait-il pas pour décrire les danses, rondes et farandoles de ces deux armées de la raison, pour écrire l'histoire secrète et la chronique scandaleuse de leurs amours ; tout s'y trouverait, toute la théogonie, la mythologie, la philosophie, sans en exclure même celle de Kant, cette vieille sorcière amoureuse de ses propres charmes, cette vierge immaculée qui ne sera jamais la mère d'un Dieu (VII, 13).

Cette interpénétration, cette communication constante de l'intelligence et de la sensibilité, leur communion dans le langage, voilà ce qui confère aux mots du langage une nature, un caractère à la fois sensible (*esthétique* pour parler avec Kant) et intellectuel ou logique (VII, 13-14). Objets de la vue et de l'ouïe, les mots écrits ou entendus appartiennent, *avec les éléments qui les composent*, au domaine de la sensibilité ou de l'aperception (*Anschauung*)[1]. Et d'autre part, en vertu de l'esprit de celui qui les institua, les mots, par le sens qu'ils ont, ont une valeur logique, parlent à l'intelligence, sont des idées. C'est pourquoi (*folglich*) ils sont aperceptions à la fois pures et empiriques, et du même coup concepts à la fois empiriques et purs, — empiriques, puisqu'ils produisent des impressions de la vue et de l'ouïe, purs puisque leur sens n'est en rien déterminé par ces impressions. En tant qu'objets indéterminés d'une aperception empirique, les mots ne sont, suivant l'*Esthétique transcendantale*, que Hamann suit ici de fort près (*éd.* Reclam, 48), que des phénomènes sensibles. Le phénomène sensible se compose, suivant Kant, d'une matière, qui est l'objet de la sensation, et d'une forme qui est l'ordre qui préside à la multiplicité des éléments sensibles. La matière étant donnée par l'expérience, *a posteriori*, la forme ne peut être que l'apport *a priori* de l'âme humaine (*Gemüth*) ; elle se peut donc considérer abstraction faite de toute impression des sens (*éd.* Reclam, 49). Et Haman reprend : en tant qu'objets sensibles d'idées empiriques, les mots ne seront donc que des phénomènes, des fantômes, de faux semblants de mots ; c'est par leur sens seulement, par le sens qu'ils tiennent chacun de son institution et de son usage, qu'ils deviennent des objets déterminés pour l'entendement. — De quelle façon les mots acquièrent-ils leur sens? Ce n'est un mystère pour personne, ou plutôt ce n'en est plus un quand on a lu les associationnistes anglais. On attache un certain sens à une certaine suite de sons ou de lettres; il n'y a pas *a priori* de raison pour attacher plutôt ce sens-ci que ce sens-là à telle ou telle suite de sons ou de lettres; mais après que l'association est faite, l'usage, la répétition fréquente donne à cette union un

1. Par l'incise que nous avons soulignée, Hamann prépare le bon coup qu'il médite.

caractère de nécessité, opère une sorte de synthèse *a posteriori* qui est ainsi l'œuvre du temps et de l'habitude, selon la doctrine de Hume.

Si l'on ne veut pas se contenter de la solution associationniste et empiriste, si la synthèse *a posteriori* ne paraît pas suffisante, la question se pose de savoir si l'on peut conclure de la matière à la forme ou de la forme à la matière, du son et de l'orthographe d'un mot à son sens ou inversement du sens au son et à l'orthographe (VII, 14-15). Notons encore qu'au sein de ce qui est matière du phénomène, il y a lieu de distinguer un élément plus particulièrement matériel, — il y a les deux syllabes et les huit lettres par exemple du mot *Vernunft*, et un élément relativement formel, — l'ordre de succession de ces syllabes et de ces lettres. C'est donc quatre questions qu'il faudra se poser, ou plutôt deux couples de questions[1].

1° Le sens du mot *Vernunft* se peut-il déduire :

a) De la matière de ce mot, de ses deux syllabes et de ses huit lettres ?

b) De la forme de ce mot, de l'ordre dans lequel ces lettres et syllabes se suivent ?

La philosophie kantienne répond négativement aux deux questions et c'est pourquoi elle est un idéalisme.

2° Inversement, de l'idée de raison ou *Vernunft*, peut-on conclure :

c) A la matière du mot, et qu'il aura les huit lettres et deux syllabes qu'il a ?

d) A la forme du mot, à l'ordre dans lequel se suivront les huit lettres et les deux syllabes ?

L'idéalisme kantien, négatif sur *c*), puisque (*éd.* Réclam, 49), l'expérience purement *a posteriori* n'a rien d'intellectuel et ne doit rien à l'entendement, répond affirmativement sur *d*), puisque l'ordre formel dans lequel se succèdent les multiples éléments sensibles, ne pouvant venir de la sensibilité, doit se trouver avant toute sensation dans notre organisation intellectuelle. Ici donc, « l'Homère de la raison pure

1. Nous devons le mot de cette charade à K. F. F. Sietze. *Grundbegriff preussischer Staats- und Rechtsgeschichte* (Berlin, 1829), p. 459 seq.

émet un ronflement aussi affirmatif que le *oui* de Hans et de Gretel devant l'autel, sans doute parce qu'il a rêvé que la langue philosophique universelle, vainement cherchée jusqu'ici, est enfin trouvée ».

Cette affirmation est le *prôton pseudos*, la pierre angulaire singulièrement branlante de l'idéalisme critique (VII, 15-16). Hamann l'ayant dégagée, a réduit tout le système de Kant à l'absurde. Il a du même coup rempli son programme qui se bornait à cela. — Sans doute il y a autre chose encore dans les 854 pages de la *Critique*. Mais les autres éléments sont empruntés aux philosophies antérieures. L'analyse dont Kant s'est servi consiste simplement à couper suivant le goût et la mode du jour ; le mérite de l'analyste est comparable à celui d'un bon coupeur. Après avoir taillé, il faut coudre ; c'est le rôle de la synthèse et c'est un art qu'on apprend dans les écoles. Il n'y a donc là pas d'autre mérite que celui de concilier le goût du jour avec les préceptes et règlements de la corporation philosophique. Et ce qui souffre à ce jeu, c'est la vérité, la nature.

Pour finir, Hamann, ayant livré le secret de Kant, livre encore celui de son propre opuscule et du procédé qu'il a employé. Il est fort simple. Pour rendre service aux faibles lecteurs intimidés par la philosophie transcendantale, Hamann a interprété ses *Métagrabolisations* en les ramenant au sacrement du langage. Il a été bref et concis. C'est un poing serré qu'il tend ; mais chacun pourra en faire une main largement tendue.

Le langage est le fait d'un élément littéral et sensible inséparablement lié à un sens spirituel qu'il doit à l'esprit de celui qui l'institua. C'est par leur union que ces deux éléments constituent le langage. Et il y a là une allégorie du christianisme. « Les Juifs avaient la parole et les signes, les Païens, la raison et la sagesse », et l'on voit assez que le chrétien, seul détenteur à la fois des uns et des autres, s'élève ainsi au-dessus des païens et des juifs comme la vérité intégrale au-dessus de deux vérités partielles, erronées parce qu'elles ne sont pas une. — Ce paragraphe final et isolé (VII, 16), est parallèle pour ainsi dire à celui qui terminera la *Feuille Volante* (VII, 128), et par lequel Hamann voudra plus tard

29.

amorcer sa dernière polémique contre Starck et son jésuitisme, contre les Berlinois et leur rationalisme. La *Métacritique* est close, il ne s'agit pas d'ouvrir un nouveau débat qui lui serait étranger. Hamann a voulu seulement étendre, par un dernier accord, la signification et la portée de son opuscule, le placer dans sa perspective; il y a réussi, car il suffit de ce mot pour nous rappeler qu'en attaquant son compatriote Kant il n'est pas sorti du plan qu'il a poursuivi toute sa vie.

Mais la *Métacritique* est loin d'épuiser l'intérêt que Hamann porte à Kant et à son œuvre. Les témoignages de cet intérêt qui se trouvent dans ses lettres et que l'on va recueillir compléteront cet opuscule. Jamais peut-être Hamann ne s'est tant occupé de son grand compatriote qu'après la rédaction de cette réfutation. C'est que jamais aussi Kant n'avait traité des sujets qui le touchassent de plus près. Après la *Critique de la Raison pure*, s'ouvre pour Kant une période féconde : de tous côtés mais surtout de Berlin, par Biester et sa *Berlinische Monatsschrift*, il est sollicité de se prononcer tantôt sur la question de savoir ce que c'est qu'*Aufklärung*, tantôt sur « l'orientation de la pensée » à propos de Mendelssohn et de Jacobi, tantôt à propos du grand ouvrage de Herder, sur la philosophie de l'histoire [1].

En décembre 1784 (VII, 187-193), Hamann a lu l'article de Kant sur l'*Aufklärung*. Il a été frappé par les métaphores de Kant plus que par la suite de son raisonnement. Et l'on va reconnaître, dans le sien, la dialectique qui lui est familière. — Kant a longuement parlé de l'état de minorité où se trouve le peuple et qui autorise sa mise en tutelle ; s'il est ainsi réduit à l'état de pupille, c'est lui-même qui en est cause (*Selbstverschuldet*). C'est contre ce mot que Hamann proteste. « Impuissance n'est pas crime (*Schuld*), notre Platon le reconnaît lui-même ; elle ne devient un crime que par l'intervention de la volonté, par le manque de décision et de courage, ou quand elle apparaît comme une conséquence de crimes antérieurs. » Et il reproche à Kant d'avoir autorisé

1. On lui offre de beaux honoraires, de 3 louis d'or à 6 ducats par feuille (VII, 176).

de son approbation *l'autre*, celui qu'il n'ose pas nommer, le tuteur, « cet homme de la mort », qui est implicitement postulé quand on déclare le peuple mineur. C'est de l'État que veut parler Hamann, de son chef, et aussi de ses interprètes officiels, de ses professeurs, de « toute l'armée nombreuse et disciplinée qui lui garantit l'infaillibilité et l'orthodoxie ». Si Kant n'a pas vu que la faute, loin d'être au mineur, est au tuteur lui-même, c'est qu'au fond il « se range lui-même dans la classe des tuteurs ». Il ne faut pas faire un reproche au peuple de sa lâcheté ni de sa paresse. Ce qu'il faut incriminer, c'est l'aveuglement de son tuteur qui se prétend clairvoyant, éclairé et qui encourt donc toute responsabilité.

On voit ainsi se préciser le rapport que Hamann établit entre le despotisme frédéricien et la philosophie des lumières. Tous deux prétendent à l'infaillibilité. « Tout se réduit donc à ceci : Crois — fais l'exercice — paye les impôts, si tu ne veux pas que le diable t'emporte. N'est-ce pas *sottise des trois parts ?* et quelle est la pire, la plus grave des trois ? » Hamann répond à son tour à la question que s'est posée Kant. « L'*Aufklärung* de notre siècle n'est donc qu'une aurore boréale », on n'en pourrait conclure au millénaire universel et « cosmopolite ». « Tout le bavardage, tous les raisonnements des mineurs émancipés (les philosophes) qui s'érigent en tuteurs des autres tuteurs (les princes) qui sont restés des mineurs mais qui se sont armés de *couteaux de chasse* et de poignards, tout cela ne fait qu'une lumière froide et stérile comme celle de la lune dont on ne peut rien attendre pour éclairer la raison lâche ni pour réchauffer la lâcheté de la volonté ; et toute la réponse faite à la question n'est qu'une illumination bien vaine pour chacun des mineurs qui marche en plein midi », pour tous ceux qui ont la foi (VII, 191). De plus en plus nettement, dans la philosophie de son siècle, Hamann dénonce l'alliée naturelle du despotisme qui pèse sur son pays. Les grands seigneurs, temporels et spirituels, les héros de l'intelligence et les héros de l'action s'entendent entre eux, et Hamann ne veut pas sortir de la foule obscure où se cache encore la foi. De peur que son correspondant Kraus ne l'ait pas bien compris, il revient sur cette question dans un *post-scriptum*.

Il transfigure (*Verklärung*) l'explication (*Erklärung*) de Kant ; ces deux mots qui prendront tout leur sens dans la *Feuille Volante* le hantent depuis longtemps. C'est-à-dire qu'il substitue sa réponse à celle de Kant dont il observe pourtant le langage. Et il dit : La vraie *Aufklärung* consiste, pour le mineur, à sortir d'une tutelle dont la faute incombe aux grands seigneurs qui en disposent (*Allerhöchstselbstverschuldet*). La vraie *Aufklärung* n'est donc possible qu'avec la foi. Car « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, et cette sagesse nous rend *lâches* à mentir et *paresseux* à rêvasser » — elle nous ôte toute envie d'écrire des articles comme celui de Kant. « Mais elle nous donne d'autant plus de courage contre des tuteurs qui ne peuvent tout au plus que tuer le corps et vider la bourse. » — Pour assurer quelque liberté d'opinion, Kant distinguait entre l'homme privé, le sujet qui doit l'obéissance, et le caractère public dont cet homme peut être revêtu et qui lui confère le droit, qui parfois lui impose le devoir de critiquer les actes du pouvoir. Cet homme-là, publiciste, philosophe, professeur, théologien, est donc à la fois mineur et tuteur. Et Hamann sait bien aussi qu'il s'agit d'accorder ces deux devoirs contradictoires. Mais à la manière dont il s'y prend, Kant ne réussit qu'à prêcher une double hypocrisie[1]. « L'usage public de la raison et de la liberté n'est qu'un dessert ; l'usage privé en est le pain quotidien auquel il nous faut renoncer pour goûter à ce dessert. » Et « à quoi bon le vêtement d'apparat de la liberté s'il me faut porter chez moi le sarrau de l'esclave » ? Hamann donne à entendre que la foi chrétienne seule apaise le conflit des devoirs et procure la liberté ; mais il ne dit pas comment, et il n'a guère parlé en somme que du courage qu'on y puise pour résister à l'oppression du despote.

Herder continue la publication de ses *Idées* : « en attisant la flamme historique » (VII, 227), il a de plus en plus conscience de se mettre en opposition avec la philosophie de Kant comme avec celle de Mendelssohn. Hamann le console des critiques que lui adresse Kant dans son article : le philosophe est « trop plein de son système pour pouvoir juger Herder avec impartialité » (VII, 208). Ce qu'il reproche à Kant, plus les années avancent, c'est le vide métaphysique et scolastique de ses idées. Ainsi, lorsque paraît le *Fondement de la métaphysique des mœurs* (VII, 242-3, 14 avril 1785), il n'y voit, après l'idole de la raison pure, qu'une nouvelle idole, celle de la bonne volonté. « Que Kant soit un des esprits les plus perspicaces (*Scharfsinnig*) d'aujourd'hui, son ennemi même le devra reconnaître, mais malheureusement cette perspicacité est son mauvais génie, comme elle fut celui de Lessing. Une nouvelle scolastique, un nouveau papisme sont les deux oreilles de Midas de notre siècle. » Pourtant, jamais il ne va jusqu'à accuser Kant d'insincérité ni d'athéisme[1].

Après un article de Kant sur les *Idées* de Herder, il essaie de s'entremettre entre son ami et le philosophe (VII, 246-7, mai 1785). Il rappelle à Herder qu'il est d'accord avec lui, que toute notre science est fragmentaire, mais aussi qu'il y a des différences de point de vue qui sont irréductibles et qu'un dogmatique comme Kant ne saurait rendre justice à un esprit comme Herder ou Hamann, que d'ailleurs « par un cercle nécessaire de la raison pure, le scepticisme devient lui-même un dogme ». — Puis, c'est l'article de Kant sur *les Origines probables du genre humain*, « ce Newton in nuce, » où perce une critique assez vive des idées de Herder (VII, 299-300, 19 janvier 1786). Les « coups du vieux maître » ont été fort sensibles à Herder. Et cette sensibilité n'est pas du goût de Hamann. Elle est excessive. Une telle critique ne nuit qu'à ceux qui n'en savent pas tirer profit. *Et ab hoste concilium*, dit-il souvent ; or, Kant n'est pas un ennemi, mais un « bon

1. C'est ainsi que Hamann s'élèvera, dans *Golgotha et Scheblimini*, contre la solution que Mendelssohn proposera des conflits des devoirs.

1. Il aurait eu occasion de le faire. Une cinquantaine d'étudiants en théologie de Kœnigsberg furent poursuivis pour athéisme (VII, 274, 289, 18 août, 4 oct. 85). Leur maître, leur chef de file était un certain Schulz, natif de Domnau. Ils se réclamaient de Kant et de la *Critique de la raison pure*. Hamann eut connaissance de cette affaire et des pièces ; mais il ne la prit pas au sérieux. Ces jeunes gens selon lui ne méritaient pas le nom de Kantiens qu'ils se donnaient, même pas celui de Schulziens (d'après le contradicteur de Mendelssohn), mais simplement celui de « gens de Domnau ».

homunculus », un bon vieillard qui écrit beaucoup parce que ce lui est un besoin d'écrire comme de bavarder.

C'est là peut-être, avec toute sa bonhomie, le jugement le plus définitif que Hamann ait porté sur Kant. C'est ainsi au fond qu'il l'a toujours considéré, ni comme un ennemi ni comme un ami tout à fait, mais comme un voisin avec qui on fait la causette sur le pas de sa porte et qu'il vous arrive ainsi de contredire. Rappelons encore ce qu'il disait tout à l'heure de la perspicacité de Kant qui était son mauvais génie. Hamann a pu dire de lui, avec l'apôtre, qu'il était fort là où il était faible. De cet aristocrate de la pensée qu'était son voisin, il aurait pu dire que sa force était sa faiblesse. Et ces deux jugements, dont l'un complète et tempère l'autre, résument assez bien ce que Hamann a toujours pensé de Kant.

LIVRE VII

JACOBI. — LE « MISOLOGUE »

Le début de la dernière période d'activité littéraire de Hamann date de son amitié avec Jacobi. Ce n'est pas seulement qu'il entretînt avec Jacobi une correspondance qui, à elle seule, remplit et représente une grande partie de son œuvre et d'où il sera possible, grâce au grand nombre de formules qu'il y a déposées, d'extraire une philosophie. C'est aussi que Jacobi devait déterminer son voyage à Münster, lui faire connaître la princesse Gallitzine et lui rappeler Mendelssohn — toutes choses qui ont provoqué et déterminé la *Lettre Volante*.

Herder lui avait amené Claudius; Claudius lui amena Jacobi. Lors du voyage de Jacobi à Hambourg en 1780-81, Claudius lui fit lire ce qu'il possédait des œuvres de Hamann. Et dans un envoi de viande salée et de thé que le bon Claudius adressait à Hamann, Jacobi fit glisser le premier volume de ses *Œuvres*. Ce volume contenait le roman de *Woldemar* et les *Lettres d'Allwill*. Hamann le remercie le 12 août. Il est dans cette lettre d'un abandon, d'une familiarité, d'une humilité qui devaient lui gagner aussitôt la faveur d'un individualiste et d'un apôtre pour ainsi dire de la sincérité et du sentiment comme l'auteur de *Woldemar*. Il fait son portrait au naturel, sans flatterie; il expose sans ménagements les ennuis de sa situation, ses petites misères. Mais surtout, il entre si bien dans le caractère de Woldemar, il pénètre si finement l'intention de ce chef-d'œuvre contestable, il sait si bien toucher du doigt le problème même que

l'auteur s'est assez maladroitement appliqué à poser dans cet espèce de roman hybride, que Jacobi, qui n'a pas été gâté de ce côté, doit se féliciter d'avoir enfin trouvé un lecteur qui le comprend.

La lettre de Hamann avait aussi aux yeux de Jacobi ce grand avantage qu'elle sollicitait presque une réponse et amorçait un débat. Et cet avantage, elle le garde encore pour nous. Jacobi, au moment où il entre en rapports avec Hamann, est sur le point d'engager avec Mendelssohn, à propos de Lessing qui vient de mourir, cette querelle du Spinozisme qui après avoir couvé pendant quatre ans, doit éclater en septembre 1785 par la publication de ses *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*. C'est dans ce petit livre, dans les Suppléments qui le complètent et dans cette querelle enfin que devait se révéler le vrai génie philosophique de Jacobi et son originalité. Il nous appartiendra de montrer quelle fut la part de Hamann en toute cette affaire, ce qu'il y donna, ce qu'il en reçut et comment il en fut affecté. Quant à Jacobi, ce lui fut une occasion de formuler et d'exposer une philosophie originale ou plutôt, sur les limites, le rôle et la destination de la philosophie, une conception originale qui se rapproche en plus d'un point de celle de Hamann, qui en diffère aussi, mais qu'il se forma peut-être, qui *cristallisa* du moins au moment où s'établirent leurs rapports. — Dans les premières lettres qu'échangent les nouveaux amis éclate à la fois ce qui les unit et ce qui les sépare. C'est à Hamann surtout que revient sur ce dernier point le mérite de la précision.

CHAPITRE PREMIER

CONSULTATION DE JACOBI

A la lettre de Hamann, Jacobi ne pouvait répondre que par un exposé complet et sincère, par une sorte de confession philosophique. Il ne répond pourtant qu'au bout de dix mois, le 16 juin 1783 (*Briefwechsel*, 3-5). Cette consultation rappelle les lettres qu'ont échangées Hamann et Lavater. Mais si touchante qu'elle fût, la consultation de Lavater était puérile auprès de celle de Jacobi. On se rappelle que Lavater réclamait le miracle, voulait qu'il lui fût donné de voir pour mieux croire et déplorait de ne croire que dans la mesure où il voyait. Il était dans les dispositions d'un visionnaire. Réaliste inconscient et dévoyé, comme l'a fort bien vu Gœthe, il implorait le miracle, soupirait après le miracle, et ce besoin devait l'entraîner dans des aventures fâcheuses pour sa gloire. — C'est un miracle aussi que veut Jacobi, et le mot s'en trouve dans cette première lettre, mais ce n'est pas un miracle vulgaire. Le problème qui le tourmente est plus élevé. Ce problème n'a rien perdu de son intérêt ; il est aussi poignant aujourd'hui qu'alors. Et tout le mérite de Jacobi reste de l'avoir formulé l'un des premiers, d'en avoir senti plus douloureusement que personne la déchirure et le tourment. — Il est éternel, ce problème, il se renouvelle pour se poser à chaque génération, il s'impose à toute intelligence et à toute conscience, parce qu'il porte précisément sur le rapport de l'intelligence à la conscience. « Laquelle des deux est la vraie clarté ? Celle qui nous montre, il est vrai, des formes à contours précis mais là-derrière ne nous révèle qu'un abîme sans fond ? ou celle du cœur qui éclaire devant

notre espérance le chemin des altitudes mais qui ne saurait nous donner de connaissances précises? » Ainsi Jacobi posait le redoutable dilemme. « La lumière, disait-il encore d'une façon saisissante, la lumière est dans mon cœur, mais sitôt que je veux la porter dans mon intelligence, elle s'éteint ». Et, pénétré du sentiment de ce que les révélations de la conscience et les exigences et postulats de la science ont de contradictoire, il se demandait : « L'esprit humain peut-il saisir la vérité si ces deux clartés ne se réunissent en lui pour ne former qu'une seule lumière? et cette union se peut-elle imaginer à moins d'un miracle ? »

Il est permis de reconnaître dans cette haute préoccupation un souvenir de Pascal[1]. Mais on sait d'autre part que, loin d'être une réminiscence de la fameuse légende pascalienne, l'*abîme sans fond* dont il parle à plusieurs reprises était pour ainsi dire une expérience personnelle de Jacobi, la vive impression qu'il avait gardée des premières méditations toutes spontanées de son enfance sur la fin et l'origine des choses. Ce souvenir était un des éléments constitutifs de sa pensée philosophique et de sa personne morale. Aussi n'a-t-il jamais pu exposer sa pensée sans en parler. C'est à l'âge de neuf ans[2] qu'une méditation sur l'infini du temps, sur l'éternité *a parte ante* l'a terrifié, l'a plongé dans une syncope et lui a laissé pour la vie une épouvante telle qu'il pense encore à l'âge d'homme pouvoir se donner la mort en quelques minutes rien qu'en renouvelant plusieurs fois de suite l'impression qu'il en a reçue. Si cette représentation du néant est restée chez lui également forte et si elle est le ressort, pour ainsi dire, et le moule intérieur de toute sa philosophie, la réflexion pourtant n'a pas laissé de la modifier, de la préciser et de la faire passer de l'état vague et sentimental où elle était d'abord à l'état d'inévitable, de précise et de rationnelle nécessité où il l'a retrouvée en se familiarisant avec « la plus noble philosophie qu'il connaisse », la philosophie de Spinoza

1. Et l'on sait en effet que Jacobi, formé à Genève à l'école de Lesage et de Bonnet, connaissait mieux que nul Allemand de son temps les penseurs français et en particulier Pascal.

2. Jacobi, *Werke*, IV[1], 48 et IV[2], 67-9.

que toutefois il ne nomme pas encore dans cette lettre.

Outre cette confession, cette révélation de son être intime, Jacobi se présente encore à Hamann sous un autre jour. L'homme s'humilie devant Hamann et lui demande conseil. L'auteur lui expose ses vues, ses intentions. Ses œuvres protestent contre la « philosophie de boue » de ce siècle qui lui est en horreur et abomination; son œuvre est une revendication « de ce que l'esprit garde d'indépendance à l'égard de la chair ». — Or, on sait que Hamann ne reprochait pas aux philosophes du siècle d'être abjects mais d'être orgueilleux. C'est que Hamann s'attaquait surtout aux rationalistes, aux déistes wolfiens, aux partisans de la religion naturelle, et, absorbé par sa lutte, en oubliait presque le matérialisme athée qui commençait pourtant à se produire sous le couvert du rationalisme. L'athéisme d'ailleurs ne lui faisait pas peur. Selon la logique du croyant pénétré, il considérait le moindre mal comme le pire et se moquait volontiers des Berlinois qui craignaient de passer pour athées, de la « ridicule terreur panique » où ils étaient des mots et des noms ; il la comparait à l'hydrophobie (*Briefw.*, 19). Jacobi qui eût voulu sans doute porter au plutôt les coups de sa dialectique contre ce qu'il devait considérer comme une manifestation inconsciente, abâtardie et vulgaire du spinozisme, Jacobi lui-même devait s'apercevoir peu de temps après que le moment n'était pas encore venu de le faire, que le matérialisme fataliste restait encore masqué et abrité, que le rationalisme offrait encore assez de solidité et de surface, que l'équivoque n'en était pas dissipée ni le charme aboli et qu'avant de pouvoir rejoindre et aborder cet ennemi qu'il s'était proposé, parce qu'il le jugeait digne de lui, il lui fallait abattre ce rationalisme étroit, mesquin, qu'il méprisait, qui lui semblait bon tout au plus pour satisfaire par ses ambiguïtés et ses inconsistances de petites âmes timorées et de petits esprits sans vigueur. Il avait cru découvrir en Lessing ce grand adversaire avec qui il eût aimé se mesurer. Malheureusement, il avait fait cette découverte trop tard, alors que Lessing n'avait plus que peu de mois à vivre, et leur discussion se borna à quelques entretiens plus enjoués que sérieux. Ils n'eurent que le temps de convenir du terrain et de consta-

ter leur accord du moins sur ce point. Quant il voulut faire connaître le résultat de cet échange de vues et de ce commencement de controverse, Jacobi se heurta à l'inintelligence de Mendelssohn ; au lieu du grand homme qui l'eût compris, il ne trouva devant lui que le pygmée, la petite âme et le petit esprit qui ne pouvait ni ne voulait comprendre, et l'on sait comment la noble controverse dégénéra en basse querelle et tourna court.

Mais en juin 1783, Jacobi avait encore ces expériences à faire. S'il pensait trouver en Hamann un second Lessing, un Lessing plus la foi, qui pût le suivre dans sa tactique philosophique, qui fût disposé à l'accompagner jusqu'au bord de cet abîme béant du ἓν καὶ πᾶν et du monisme pour ne trouver ensuite la sécurité et l'abri de la foi qu'après avoir épuisé dans ce terrible voyage toutes les ressources de la raison humaine, évidemment il se trompait. Ce n'est pas au retour ou au bout d'un voyage métaphysique que Hamann s'était réfugié dans la foi ; c'est à la suite de son voyage de Londres et après avoir parcouru l'enfer de la connaissance de soi. Sa conversion avait été purement psychologique et intime ; la méditation logique de l'infini, de la substance et de la cause n'y était pour rien. Jacobi avait confié à Dieu, pour qu'il la sauvât d'elle-même, une intelligence éperdue ; Hamann lui avait donné, pour qu'il le guérît, un cœur meurtri, humilié, en proie au dégoût de lui-même. — Telle est, semble-t-il, la différence fondamentale qui les sépare l'un de l'autre dès leur première rencontre et qui continuera de les séparer. Elle ne se borne pas à la classique distinction entre le cœur et la raison. Elle n'a pas échappé à Hamann ; si, avec sa bonhomie coutumière, il ne prend pas la peine de l'approfondir ou d'en chercher la formule, c'est avec beaucoup de franchise et sans hésiter qu'il la signale.

Il répond sans tarder, le 2 novembre (*Briefw.*, 5-7), et il répond longuement. Sa réponse, avec son mélange d'humour et de sérieux, est délicieuse. Il n'est pas bien sûr de comprendre Jacobi. Et nous ne sommes pas sûrs du tout qu'il le comprenne. Car, aussitôt, par un contre-sens bien caractéristique, il interprète l'*abîme sans fond* de Jacobi dans un sens tout psychologique : si cette imagination lui paraît un peu recherchée (*ergrübelt*) et *à la Pascal*, « ce n'est pas qu'il doute le moins du monde des profondeurs de la nature humaine, mais c'est qu'il n'aime pas que l'on aille au fond de ces abîmes ». On voit combien il se trompe sur l'abîme qui terrifiait son ami et qui n'est pas du tout celui qui s'ouvre dans la nature humaine à la lumière du péché, mais celui qui s'ouvre devant la raison quand elle poursuit à l'infini et remonte de proche en proche l'échelle des causes. Hamann qui attribue les « résultats » de Jacobi à « des expériences individuelles, des attentes trompées, des espoirs déçus » ne peut lui-même les interpréter qu'au moyen de son expérience personnelle qui ne lui a pas révélé les abîmes logiques où se perd la raison, mais les abîmes de misère et de corruption que recèle le cœur humain. Et c'est pourquoi, s'il suffit (et malgré les témoignages d'admiration et parfois d'adhésion qu'il a eus pour la doctrine paulinienne la plus stricte)[1] de la foi déiste, de Dieu, de la liberté et de l'immortalité pour consoler Jacobi et le raffermir, il n'est pas trop du dogme de la chute et de la rédemption pour panser les plaies de Hamann. Jacobi faisait appel au sentiment pour combler l'abîme du ἓν καὶ πᾶν que l'intelligence avait ouvert ; c'était là son *saut périlleux*. Le sentiment était chargé de restaurer ce que l'intelligence avait renversé ; ayant demandé en vain un miracle, impossible, il l'avait exécuté lui-même, dans la mesure de ses moyens, et c'était son *Salto mortale*. Hamann ne l'aurait pas plus suivi que Lessing ; ce *sentiment* lui aurait paru suspect, comme participant de la corruption de l'humaine nature. Et, comme il n'entend pas la philosophie au sens où la prend Jacobi, il ne la condamne pas non plus aussi énergiquement que lui. Le rationalisme ne peut être considéré selon lui comme une dépravation ; il le juge un peu fol et léger, il lui reproche de s'exclure gratuitement de la Grâce, de détourner la raison de la mission qui lui est assignée et qui est de mener à la foi pour abdiquer devant elle. Sans doute, « il n'est pas sans un peu de mécontentement contre le cours que prend notre philosophie » (*Briefw.*, 6). Mais que cela est donc indulgent et mou ! et au fond, comme

1. Jacobi, *Werke*, VI, 191-2.

il y a là plus de fermeté et moins d'inquiétude que dans la colère de Jacobi et dans ses emportements contre « la philosophie de boue »! Il est bien évident que leurs points de vue sont différents, qu'ils ne sont pas entrés dans la foi par la même porte, qu'ils ne parlent pas de la même chose ; à peine s'ils parlent le même langage.

Pourtant, Hamann se fait un plaisir de constater qu'il est d'accord avec Jacobi pour réhabiliter la passion aux dépens de la raison. « Si la raison est le fleuve, dit-il, la passion est la rive » (*Briefw.*, p. 6), paradoxe qui lui paraît justifié par la loi et les prophètes et par la loi d'amour. Et alors, à quoi bon des démonstrations pour amener à la foi ? Et c'est une nouvelle attaque contre l'intellectualisme qui se substitue à l'Evangile et le réduit à la religion naturelle. « Devenez comme les enfants si vous voulez être heureux, voilà qui ne se traduit pas facilement par : Soyez raisonnables, ayez des idées claires » (*ibid.*, 7). Hamann ne laisse pas de confondre un peu son nouvel ami avec ces philosophes qui prétendent tout mettre en idées claires. « Ce que cherche le savant, c'est, *de votre propre aveu*, ce qui ne se peut expliquer ni réduire en idées claires et ce qui par conséquent n'est pas du ressort de la raison. » Nous savons ce que Hamann ne savait pas encore ; nous connaissons cette théorie fameuse du *Salto mortale* que Jacobi exposait à Lessing et par laquelle il se permettait, après avoir suivi la raison jusqu'en ses dernières conséquences, de lui fausser compagnie et de chercher hors d'elle un appui plus sûr et de quoi satisfaire aux exigences de la conscience. Hamann n'avait sous les yeux que le problème des rapports de l'intelligence à la conscience, tel que Jacobi l'avait posé. Et il exhortait son ami à ne point le poser ainsi. Il lui conseillait de suivre son exemple, de ne plus se préoccuper de la raison, de ne plus examiner pareils problèmes « parce que c'est trop difficile » et de s'en tenir, comme lui, « à l'élément visible et sensible de la raison, à son organe et critère (Young), au langage ».

Quand Lavater demandait le miracle pour assurer sa foi, Hamann lui recommandait de considérer toute chose comme un miracle et de satisfaire son goût du miracle aux signes extérieurs et manifestes de la religion dans ses sacrements, dans son culte, dans ses rites et dans son dogme. Lorsqu'à son tour Jacobi lui demande le miracle qui ramène à l'unité la vérité lumineuse et froide de l'intelligence et la vérité sourde et ardente du cœur, Hamann indique le langage comme la source de l'une et de l'autre, comme la révélation de la secrète sagesse de Dieu qui a tout préparé, avant la création du monde, en vue de notre bonheur, comme la clé de la seule philosophie qui ne laisse aucun homme honnête et sincère privé de secours et de consolation.

Il valait la peine d'exposer tout au long cette première consultation, de voir Jacobi s'adresser avec son inquiétude à Hamann et d'entendre la réponse que lui a donnée Hamann avec toute la sérénité de sa foi et de son opinion faite. Car, tant que durèrent leurs rapports, jusqu'à la mort de Hamann, et à l'époque même où Jacobi intervenait avec éclat dans l'histoire littéraire et philosophique de son pays, Hamann fut à son côté, et il y fut pour lui rappeler ce qu'il vient de lui dire ici, pour lui répéter que la raison est une chose et que la foi en est une autre, que la raison est impuissante à s'élever aux vérités de la foi ; que le rôle de la raison n'est pas de s'élever, qu'elle n'a au contraire qu'à se soumettre au langage et au langage par excellence, à la Bible ; que la raison ne saurait être active ni productive, qu'elle n'y saurait prétendre qu'à son dam, qu'elle est naturellement passive au contraire et par-dessus tout qu'il faut résister à la tentation de distinguer dans la raison une partie inférieure, l'entendement (*Verstand*) dirigé vers la terre et destiné à nous y guider et une partie supérieure, la raison proprement dite (*Vernunft*) qui serait le trésor des vérités premières où nous trouverions cette synthèse que demandait Jacobi, où nous puiserions donc la sérénité [1].

Il se passe plus d'un an avant que Jacobi lui réponde

1. Plus tard, au temps où il disait ne connaître que deux philosophies possibles, celle de Spinoza et celle de Platon, Jacobi regretta de n'avoir pas introduit dans son livre sur Spinoza et dans ses débats avec Mendelssohn la distinction, qui lui paraît lumineuse alors, entre l'entendement et la raison. S'il ne l'a pas fait, peut-être Hamann y a-t-il été pour quelque chose.

(18 octobre 1784, *Briefw.*, 10-13)[1]. Il a été à Weimar, il y a vu Gœthe, Herder et Claudius qui y était de passage (*Briefw.*, 10-11). Et c'est Claudius qui lui a conseillé de communiquer à Hamann le manuscrit de son petit livre sur Spinoza. Jacobi a dû suivre ce conseil d'autant plus volontiers que, dans le *Golgotha et Scheblimini* qu'il venait de lire, Hamann lui était apparu comme un adversaire de Mendelssohn et donc comme un allié possible. Quant à la consultation de l'année précédente, il n'en parle plus. Si la consultation proprement dite est terminée, la conversation et la discussion entre Hamann et Jacobi va seulement s'engager, d'autant plus vive et pressante qu'elle trouve dans le livre sur Spinoza un aliment sérieux et qu'elle en a un autre dans les paroles sur lesquelles Jacobi clôt sa lettre et où se trahit très nettement ce qui le distingue le plus profondément de Hamann.

1. C'est que, dans l'intervalle, Jacobi a été fort éprouvé et qu'un double deuil a servi de dérivatif à ses soucis métaphysiques. Il a perdu l'un de ses fils et il a perdu sa femme, il a été malade au point qu'il a craint d'y laisser son intelligence. Pour se distraire de ce double chagrin, il a voyagé. Il a passé quelque temps à Hofgeismar en compagnie du ministre Furstenberg et de la princesse Gallitzine que Hamann ne connaît pas encore et que Jacobi ne mentionne que comme « quelques amis »

CHAPITRE II

AUTOUR DE SPINOZA
LA SPONTANÉITÉ DE L'AME ET LA GRACE

Jacobi n'a pas oublié le reproche que lui faisait Hamann de trop s'abandonner à son penchant pour la méditation (*Grübeley*). Il en convient et, pour se justifier, se réclame de Bacon que Hamann a cité avec complaisance dans l'*Aesthetica in Nuce;* il rappelle que, d'après Bacon, « il ne faut pas ravaler les mystères à la faiblesse de notre esprit, mais élever au contraire notre esprit à la hauteur des mystères » (*Briefw.*, 12). Et il ajoute : « Ce n'est pas la philosophie qui nous y portera (à la hauteur de ces mystères), en partant de notre corps naturel et en y puisant : s'il est permis à l'homme de connaître Dieu avec certitude (*eine gewisse Gottes-Erkenntnis*), il doit y avoir dans son âme une faculté qui lui serve d'organe pour s'y élever » (*ibid.*, 12-13).

Hamann avait beau ne plus savoir ce qu'il avait lu quand il fermait son livre, il avait beau être « dégoûté de toutes les recherches métaphysiques », il ne pouvait pas ne pas être choqué par la thèse de Jacobi ; il aurait été infidèle à sa pensée dominante s'il n'avait protesté contre cette « qualité occulte », contre cette mystérieuse faculté que son ami conférait si généreusement à l'orgueil de l'homme. Et dans sa lettre du 14 novembre 1784 (*Briefw.*, 13-19), il ne manque pas de lui montrer (*ibid.*, 16) qu'il y a là contradiction, que si, pour reprendre ses expressions, la philosophie ne peut prendre son point de départ et son appui dans le corps ni tirer ses principes de l'homme et de ce qui l'entoure ou le

constitue, elle réussira encore moins en se servant du « langage métaphysique et abstrait de nos écoles, langage qui aboutit inévitablement à un cercle vicieux » ; et que, d'autre part, si l'homme est destiné à connaître Dieu, il ne faut pas dire qu'il possède dans son âme une faculté particulièrement affectée à cette connaissance, mais reconnaître que, dans pareille hypothèse, cette faculté ferait double emploi. Persuadé de la liberté métaphysique, respectueux avec une sorte de religion de ce qu'il y a de plus individuel dans l'individu, Jacobi croyait à la spontanéité de l'âme humaine, et ce n'est pas autre chose qu'il venait d'affirmer. Or, c'est précisément là aussi ce que Hamann a toujours combattu comme un insupportable orgueil et comme directement contradictoire au dogme de la chute dont il a si bien éprouvé la vérité, à la doctrine du rachat par la grâce et la foi et à tout l'enseignement enfin de Luther et de saint Paul.

Jacobi, en somme, a été frappé de ce que l'homme garde de grand et de divin même quand il se détourne de Dieu. Hamann lui propose de ce fait une autre explication que la sienne, autrement orthodoxe et, pour la mieux lui recommander, il la tire de la Bible : « Dieu fit l'homme à son image », est-il dit (1, Moïse, I, 27) et « nous sommes de sa race » (*Apôtres*, 17, 28). Telles sont les deux paroles inspirées qui font la gloire et la splendeur de l'homme. Mais d'autre part, « il y a une différence spécifique », comme dit Hamann, et, comme dit l'Apôtre (*Col.*, 3, 3) « nous sommes morts et notre vie, cachée avec le Christ en Dieu ». Et voilà qui est pour illustrer les préceptes de Hamann ; il vient de montrer comment il entend qu'un Chrétien raisonne, contienne, corrige, contrôle et exerce à la fois sa raison au moyen des faits qui lui sont donnés par la révélation, ne s'aventurant qu'en jalonnant sa route de textes de l'Ecriture. Il joignait ainsi à la fois l'exemple au précepte et le précepte à l'exemple, quand il concluait le débat par ces mots : « Il faut que notre raison attende et espère, qu'elle soit la servante et non la législatrice de la nature. » — Ici, la foi de ce croyant se confond avec la sagesse païenne de Gœthe : plus Jacobi avança en âge, plus il fut amené à exagérer son hostilité pour la nature en insistant sur cette faculté particulière qui permet à l'esprit de s'élever à Dieu en sautant la nature. C'est en 1811, en lisant son livre *Sur les Choses divines* que Gœthe lui reproche de soutenir « que la nature cache Dieu »[1]. Jacobi était entraîné à cet excès par son fanatisme moral et par ce besoin de liberté qui passait chez lui avant le besoin de Dieu. Hamann n'avait grandement cure de la liberté, souveraineté et spontanéité de l'esprit ; pourvu que Dieu parlât et se révélât, il admettait que ce fût aussi par la nature. Sa grande innovation, on se le rappelle, et l'originalité de son sentiment religieux, dès les *Méditations Bibliques*, a été d'ajouter la nature et l'histoire à la Bible comme sources de révélation. Non pas, il est vrai, qu'il y reconnût une source aussi pure que la Bible : il fallait au contraire que la contemplation de la nature et de l'histoire se purifiât d'abord et qu'elle fît son apprentissage, pour ainsi dire, à l'école des Ecritures, de la révélation la seule authentique et la seule garantie ; mais, après cela et à l'œil averti du croyant, tout objet naturel, tout événement historique devenait à son tour révélateur et, sinon source de révélation primitive et directe, du moins réservoir de révélation et efficace encore. Cette idée a pu s'obscurcir parfois et passer au second plan ; elle n'a pas cessé d'être présente à son esprit, et il est des occasions où elle se manifeste. Elle contribue, entre autres choses, à diriger son sentiment religieux vers ce que la religion a de plus positif et de plus objectif ; elle lui donne son caractère réaliste. Tandis que Jacobi tient à la religion surtout par ce qu'elle a de subjectif et par ce qu'elle offre à sa subjectivité.

Hamann a reçu le manuscrit de Jacobi. Il le lit, en prend une copie, et le lui restitue en l'accompagnant d'une longue lettre[2]. Il y aborde, tout au moins de biais, le problème que Jacobi lui soumettait ; il complète et précise ce qu'il a dit du langage et donne quelques formules nouvelles et heureuses.

1. Gœthe, *Tages und Jahreshefte* (Hempel, XXVII, 203).

2. Du 1er au 5 décembre 1784 (*Briefw.*, 19-27). La querelle du Spinozisme y tient la plus grande place, avec la bibliographie de Spinoza que Hamann est en train de constituer, avec son jugement sur Mendelssohn et Lessing.

On sait que Hamann demande au langage une révélation qu'il n'attend pas du raisonnement et que le langage a ainsi pour lui une valeur positive. Il en a une autre encore, ou plutôt il y a un autre langage que celui du peuple et de Dieu : il y a le langage technique des métaphysiciens que Hamann compare au jargon d'école et au jargon de cour (*Briefw.*, 21-22). C'est ce langage-là qu'il ne comprend pas, dont il ne sait pas se servir, dont il se méfie et qui lui fait penser que « toute notre philosophie est faite de langage plutôt que de raison ». Si le langage, dans le premier cas, est la vérité même, dans celui-ci il la cache et la vérité se trouve au delà. « Les abstractions arbitraires des philosophes, l'ambiguïté de la plupart des termes qu'ils emploient et déjà les figures les plus ordinaires du langage usuel ont ainsi suscité tout un monde de problèmes qu'il est aussi vain de vouloir résoudre qu'il l'a été de les poser. » — Cette pensée qu'il laisse ici négligemment tomber pourrait lui faire grand honneur, puisque le progrès le plus important et le plus tardif de la philosophie a été d'écarter certains problèmes, de déclarer qu'ils ne se posaient pas, que l'erreur avait été non pas de leur donner telle ou telle solution mais de les poser. Mais Hamann ne développe pas cette pensée féconde, il lui suffit de l'avoir indiquée, de l'interposer entre son repos, sa paresse et la curiosité inquiète des philosophes. Il attendra pour s'engager dans la discussion que l'on ait rédigé une grammaire de la raison comme il y en a une du langage. Et voici que ce mot de « langage » qu'il oppose à ses contradicteurs chaque fois qu'on le presse de s'expliquer, prend tout son sens, puisqu'au sens positif de révélation infaillible et universelle qu'on lui connaissait s'ajoute le sens tout contraire et complémentaire de traducteur infidèle et fallacieux de la pensée individuelle. Hamann aurait pu dire que d'une part Dieu enseigna le langage à l'homme, mais que d'autre part Dieu a confondu les langues. — Il n'y a de certitude absolue que dans la parole de Dieu, dans la Bible. Toute interprétation, toute philosophie s'y trouve. Sitôt que l'homme s'en écarte et cherche en lui-même, dans son esprit, la clé de la nature et des vérités suprêmes, il ne trouve que le langage humain qui participe de la corruption humaine, et toute

sa philosophie devient confuse et fausse. Le grand rapport Dieu-Nature-Raison est analogue au rapport Centre-rayon-périphérie ou encore (et ceci rappelle l'ingénieuse parabole de Hamann) au rapport Auteur-Livre-Lecteur. Et Hamann triomphalement demande : « Où est le secret du livre ? dans la langue ou dans le contenu ? dans le plan de l'auteur ou dans l'esprit de l'interprète ? » (*Briefw.*, 22). — Pour atteindre et pénétrer le sens des phénomènes, pour connaître les desseins de Dieu, il faut que la raison se soumette docilement à ce qui lui est offert et présenté par Dieu et se laisse guider par sa parole ; veut-elle interpréter par ses propres forces, elle tombe dans la contradiction et dans l'erreur. Ainsi, quand s'étant aperçu que dans chaque chose le plus important est de savoir si cette chose est et que la question est de savoir *to be or not to be*, la raison imagine une entité, l'existence, l'Etre, το ὄν, elle transforme cette donnée si simple des sens en un « idéal de la raison pure » qui lui échappe si bien, qui est tellement absurde qu'elle ne saurait dire si l'Etre est ou s'il n'est pas (*Briefw.*, 21).

Hamann n'est pas loin ici de s'entendre avec Kant dont il emprunte le terme d' « idéal de la raison pure », et avec qui il repousse les abstractions de la métaphysique scolastique ; quand il montre que tout Spinoza tient dans cette méditation absurde de l'Être abstrait, s'il se trompe, il ne se trompe pas de beaucoup. Mais il n'a pas la prétention de faire œuvre de philosophe ; il ne prétend pas même critiquer les philosophes ; il se contente de les railler. La solution du problème ou plutôt de la difficulté qu'il vient de soulever lui est fournie par la terminologie paulinienne : il distingue l'Etre primitif qui a sa source en lui-même, qui est vérité, qui est Dieu de l'être qui emprunte tout ce qu'il a et dépend en toutes choses du premier, être en qui il n'est pas de vérité et n'y a que de la grâce. C'est ainsi qu'au ἓν καὶ πᾶν neutre et impersonnel de Spinoza il substitue le το παν ἐστι Αυτος (de Sirach, 43, 27), qui est le Dieu à la fois personnel et universellement répandu dont saint Paul a dit qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et avons notre être[1].

1. La formule d'ailleurs importe si peu qu'elle varie à volonté.

C'est ainsi que Hamann répond, encore qu'indirectement, à Jacobi. Une conception générale est impliquée dans les jugements de Hamann sur le double rôle du langage et, dans l'exemple qu'il a donné, sur ce qui est l'être pour les philosophes d'une part et pour le chrétien de l'autre. Dans cette conception, la réflexion est de nul prix auprès de l'expérience immédiate ; par l'une nous essayons d'échapper à l'évidence qui se manifeste à nous par tous nos sens, et nous n'arrivons qu'à nous tromper individuellement d'une manière plus ou moins originale et brillante; l'expérience au contraire nous soumet à cette évidence sensible et à la vérité, à Dieu qui s'y révèle. Le salut étant dans l'arbre de vie, tout le mal venant de l'arbre de science, le tort de Jacobi est d'opposer *Seyn* à *Bewusstseyn*, — si son tort principal n'est pas déjà de se laisser entrainer à une discussion métaphysique [1].

Hamann l'emprunte de préférence à l'Ecriture Sainte ; il ne refuse pas non plus de l'accepter tour à tour des différents philosophes dont il ne se met pas en peine de pénétrer la pensée. Il ne se soucie guère que l'usage qu'il fait d'un de leurs termes soit conforme à l'usage qu'ils en ont fait eux-mêmes. Tantôt il parodie la formule cartésienne : *Est ergo sum*, dit-il, et il exprime assez heureusement par là que son point de vue, quel qu'il soit, est en tout cas directement opposé à celui de l'idéalisme. Tantôt il affirme son accord avec les sensualistes, et, souscrivant à leur formule *nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, mais à la seule fin d'insister sur ce que toute connaissance humaine a de nécessairement dépendant, parce que les sens lui paraissent représenter la partie humble et soumise de l'âme au prix de l'*intellectus* hautain et présomptueux, et sans qu'il se demande s'ils ne pourraient pas être de même nature l'un et l'autre et si les uns ne tiendraient pas de l'autre. Une formule philosophique, pour lui, ne résume pas quelque philosophie très particulière ; il n'y veut voir et n'y cherche qu'un hommage spontanément, involontairement rendu par une raison plus ou moins égarée à la vérité divine et révélée.

1. C'est ce qui vient d'arriver à Hamann, et en ce moment même il se rend coupable de ce tort. Qui écrit, donne ou prétend donner, ce lui est un devoir, une nécessité de donner des preuves de sagesse humaine. Or, comment parlerait-on de Dieu en chrétien si l'on a quelque égard pour la sagesse humaine ? Le christianisme est folie pour le monde (*Briefw.*, 26-7) ; la sagesse chrétienne est donc de ne pas se commettre, fût-ce en paroles, avec le monde et de ne pas adopter, même pour la discuter, la sagesse du monde. Il est donc difficile de penser comme il fait et de ne pas se taire. Si l'on parle, c'est qu'on n'a pas toujours le courage et la force de se taire ; et quand on écrit, c'est toujours par faiblesse et défaillance : Hamann n'a pas manqué de le dire ou de se le dire à chaque fois qu'il a écrit.

Mais Jacobi ne se contente pas de cette réponse indirecte et enveloppée. Il faut que Hamann lui réponde nettement, parce que Jacobi veut savoir s'il y a dissentiment entre eux ou accord. Malgré les soins que lui coûtent les préparatifs de sa lutte avec Mendelssohn, il ne perd pas l'espoir de s'entendre avec Hamann. Il a à cœur de s'assurer cet appui, cette amitié, et il semble craindre qu'un dissentiment philosophique ne nuise à une amitié qu'il lui faut complète. Car Jacobi, s'il est sentimental et créateur de la philosophie du sentiment, est un logicien pourtant ; il croit que l'on peut se mettre d'accord en raisonnant bien ; il craint aussi que les malentendus ne dégénèrent en mésintelligence ; il leur attribue cette force. Quand Hamann et lui emploient les mêmes mots, il est soucieux de savoir si leurs idées aussi s'accordent ou du moins si elles ne sont pas inconciliables.

Dans sa lettre du 30 décembre (*Briefw.*, 27-9), tout occupé qu'il était à la querelle du spinozisme, il n'avait pas eu le temps de répondre aux critiques de Hamann. Mais il revient à son propos quelques jours plus tard, et c'est dans le dessein de se justifier, de mieux se faire entendre et d'arriver à un accord, à la clarté qu'il écrit sa lettre du 11 janvier 1785 (*Briefw.*, 42-5). — Il prend son point de départ dans un passage de *Golgotha et Scheblimini* où il est dit, suivant une pensée dès longtemps familière à Hamann, qu'y ayant une disproportion infinie entre l'homme et Dieu, il n'y a que deux moyens imaginables de la supprimer, et qu'il faut ou bien que l'homme s'élève jusqu'à participer de la nature divine, ou bien que Dieu s'humilie jusqu'à partager la condition humaine en se revêtant de chair et de sang [1]. Jacobi ne sai-

1. En introduisant cette phrase dans *Golgotha et Scheblimini*, Hamann l'avoue dans sa réponse (*Briefw.*, 51-2), il faisait allusion à Mendelssohn et, je pense, en général à ce qu'il appelait la philosophie ouranopète (*himmelstürmend*) ; il pensait donner à entendre une fois de plus que dans la foi au Dieu incarné et crucifié il y a bien moins de fatuité, de présomption et d'outrecuidance d'une part, bien moins de mysticisme et de surhumain effort intellectuel, d'autre part, que dans la tentative de tout déiste ou partisan de la religion naturelle qui imagine de démontrer Dieu ou de parler de Dieu en refusant de s'appuyer sur

sit pas l'ironie de cette expression ; il y voit une concession de Hamann à sa propre théorie ; de ce qui est un dilemme, il fait une alternative dont chaque terme est également plausible ; d'un *ou bien-ou bien*, il fait un *et-et*. Il montre alors l'accord de sa théorie avec l'Ecriture qui exige toujours du chrétien « qu'il *agisse*, qu'il *devienne* quelque chose, qu'il *soit* quelque chose », qu'il « *se transforme* » donc et qu'il devienne pareil à Dieu. Et, revenant à l'objet même du débat, Jacobi en conclut que, pour que cet effort soit exigible du chrétien, de l'homme, il faut admettre que l'homme possède « une force particulière qui par l'impulsion qu'elle lui donne le rend capable de recevoir l'esprit » qui est la vérité même (*Briefw.*, 43). Cette faculté mystérieuse, Jacobi n'a pas la prétention de la connaître rationnellement ; il la sent en lui, elle lui est connue par le sentiment intime (*Briefw.*, 44). Et cette connaissance sentimentale et directe qu'il oppose à la connaissance intellectuelle, dérivée, syllogistique et mécanique, il y voit, avec Platon en son *Philèbe* (*ibid.*, 45), quelque chose de divin, de véridique et de prophétique ; c'est son âme enfin, son âme meilleure et immortelle.

On le voit, Jacobi a beau se servir des expressions de l'Ecriture, il n'en dévie pas moins du chemin de l'orthodoxie, il n'en glisse et n'en retombe pas moins dans ce vague Platonisme où il finira par se fixer, et, en dépit de sa méfiance pour la raison, pour le syllogisme qu'il condamne comme nécessairement spinoziste, par l'appel qu'il fait à je ne sais quelle connaissance du second degré que lui confère le sentiment intime, il se dispense de cette soumission totale de l'individu, de cet anéantissement de soi devant la grâce, de ce renoncement à toute prétention intellectuelle, morale ou sentimentale qui est au cœur même du christianisme de Hamann.

Certes, Hamann ne s'en irrite pas. Mais il s'en aperçoit parfaitement, et il n'hésite pas à le dire à son ami. Sans perdre de temps, dès le 22 janvier 1785 (*Briefw.*, 50-52), il lui

les témoignages que la Révélation lui en donne, en ne prenant conseil que de sa seule raison et en prétendant participer ainsi, selon que Hamann traduit ironiquement, de la nature de Dieu.

répond. — Est-ce d'*une certaine connaissance* de Dieu que Jacobi a besoin ? Dans ce cas, son raisonnement se réduit à ceci qu'une certaine énergie peut correspondre à la disposition que nous avons à connaître Dieu ; Hamann lui fait alors observer que, pour que cette disposition essentielle à l'homme se développe, encore faut-il qu'il lui naisse des occasions, qu'elle rencontre des prétextes favorables à son développement et que ces occasions, n'ayant rien d'essentiel ni de nécessaire en quoi que ce soit, resteront adventices et fortuites. Si, d'autre part, c'est une *connaissance certaine* qu'il lui faut, une pareille conaissance ne saurait dépendre de nos forces ni de notre organisation, ni de rien en somme de subjectif ; le degré de cette certitude dépendra surtout de l'objet lui-même et de la mesure dans laquelle il se communiquera à nous. Quoi qu'il en soit, — et Hamann recule devant la perspective qui s'ouvre de débats interminables, — il est frappé de l'importance que Jacobi attache à la connaissance. Dans sa lettre du 11 janvier, Jacobi avait exprimé ce besoin de connaissance en termes qu'il empruntait au spinozisme [1]. A cette terminologie spinoziste, Hamann substitue la terminologie biblique [2]. Or, les deux idées de connaissance et de vie sont représentées au livre de la Genèse par deux arbres ; et si Jacobi préfère l'arbre de science à l'arbre de vie, qu'il prenne garde que c'est de l'arbre de science qu'est venu tout le mal (*Briefw.*, 51). Si, d'autre part, Jacobi n'a pas compris

1. Ce qui lui répugne par-dessus tout et lui rend inacceptable le *Deus sive natura* de son philosophe, c'est l'absence totale qu'il y a de conscience, de personnalité ; comme Kant, il préférerait le sort de la plus misérable des *naturae naturatae* conscientes à celui de la *natura naturans* inconsciente : dégoût profond qu'il fera paraître plus tard pour l'*identité* de Schelling et qui est presque une répulsion physique, puisque l'idée de tout principe suprême de ce genre est liée chez lui à l'image de l'huître. Sans conscience, dit-il, sans connaissance, pas de vie (*Briefwechsel*, 44).

2. Ce n'est pas, semble-t-il, une manière bien heureusement choisie de rendre le débat plus clair et d'éviter l'ambiguïté inhérente à tout langage. Mais, pour Hamann, ce qui nous paraît un inconvénient est un avantage et où nous voyons une source d'erreurs il voit une source de clarté. Sa pensée s'étant formée à la méditation de la Bible et ce qu'on appelle sa philosophie y étant puisé, il est bien naturel qu'il s'applique à en respecter la terminologie, la lettre.

l'ironie cruelle qu'il y a à définir toute philosophie comme un essai de participer à la nature divine, c'est qu'il n'a pas assez fait attention à ce qui est dit au chapitre XVIII, verset 3 de saint Matthieu, c'est qu'il ne s'est pas souvenu des paroles de l'*Epître à Tite* (3, 5) ; il y aurait appris que pour l'homme ici-bas il ne saurait être question d'une « transformation », d'une « transfiguration », mais que c'est par une seconde naissance, en renaissant à la foi et en redevenant de petits enfants que nous entrerons au royaume des cieux, que la connaissance n'y aura aucun rôle, puisque le royaume des cieux ne tombe pas sous les sens et qu'il est là sans qu'on le voie. C'est que la philosophie de Jacobi, encore bien qu'elle insiste sur ce qui la sépare des autres philosophies, est encore une philosophie, quelque soin que prenne Jacobi de faire valoir auprès de la foi son *saut périlleux*. C'est qu'elle ne se borne point, comme la pensée de Hamann, à une exégèse sacrée.

La philosophie de Hamann n'est décidément pas autre chose. Hamann n'admet de livre philosophique que les livres saints, ni d'autorité que la leur. Cette « fidélité au chemin de ses pères », il le dit lui-même (*Briefw.*, 20), ne le dégoûte pas des autres chemins, et c'est vrai, et en ce moment même il vient d'en fournir la preuve en s'engageant, à la suite de son ami, dans l'étude de Spinoza. Et de même, s'il fait bon marché de l'autorité de la raison, cela ne l'empêche pas d'être, quand il le faut, un raisonneur ; s'il s'indigne contre ceux qui raisonnent à perte de vue, le soupçon de Jacobi n'en est pas moins juste, et il lui arrive à lui-même de raisonner à perte de vue (*grübeln*) (*ibid.*, 50). Et de même encore, s'il se méfie du langage et des mots, il n'en est pas moins un puriste en matière de langage et un éplucheur de syllabes (*Wortklauber*). Hamann fait l'aveu de ces contradictions avec une bonhomie charmante qui prouve que toutes ces contradictions de sa nature ne sont que de vaines apparences qui ne l'inquiètent guère. Avant de montrer à Jacobi à quel point ils diffèrent, il prend soin de le rassurer : « Nos idées concordent, elles sont conciliables. » Mais, n'ayant pu comprendre l'impatience de son ami qui voulait à tout prix être fixé sur ce point, il ajoute : « En quoi ce témoignage que je

vous donne peut-il contribuer à votre tranquillité et satisfaction ? » (*ibid.*, 50). A maintes reprises, il déclare que la santé de son ami l'inquiète beaucoup plus que les malentendus ou divergences qu'il peut y avoir entre eux (*ibid.*, 60, 73).

C'est ainsi que s'achève cette consultation. Dans sa lettre du 1er février 1785, Jacobi ne discute plus avec Hamann ; il lui parle des deux amis qu'il vient lui donner, de ce jeune Bucholz de Welbergen qui sera le bienfaiteur de Hamann et de cette princesse Gallitzine qui sera son hôtesse et le dernier, le plus dévoué et reconnaissant de ses disciples. Nous retrouverons Jacobi et sa précieuse correspondance lorsqu'éclatera la querelle du Spinozisme et pour expliquer le chant du cygne de Hamann, la *Feuille Volante*. Mais c'est ici le moment de parler de ce *Golgotha und Scheblimini* que Jacobi a invoqué, qui, publié en mai 1784, appartient à cette quatrième période de l'activité littéraire de Hamann, mais qui ne s'explique pas sans un exposé préalable du livre de Mendelssohn auquel il réplique : *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum.*

CHAPITRE III

« GOLGOTHA ET SCHEBLIMINI »

1° Occasion de ce livre, la « Jérusalem » de Mendelssohn ;
2° Genèse et méthode de « Golgotha et Scheblimini » ;
3° Droit naturel et droit positif

Jérusalem appartient à la fois à l'œuvre philosophique de Mendelssohn et à la campagne qu'il mena en faveur de ses coreligionnaires. La question que Mendelssohn se propose d'examiner est une question juridique. Elle a été posée du point de vue chrétien par le philo-sémite Dohm dans son livre *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*[1] : c'est la question de savoir « dans quelle mesure une communauté ou colonie tolérée peut posséder l'autonomie en matières ecclésiastiques et civiles et en particulier le droit d'excommunication[2] ». Tout tolérant qu'il fût, et dans le dessein même de l'être, de ne refuser à la communauté juive aucun des droits dont jouissaient les autres religions constituées dans l'Etat, Dohm permettait aux rabbins de recourir au bras séculier pour imposer le respect de leurs décisions. Mais, si la colonie juive avait ce droit, évidemment elle ne pouvait le tenir que de l'Etat ou de l'Eglise reconnue par l'Etat. Com-

1. De ce dernier point de vue, cet ouvrage paru en 1783 fait suite, selon la remarque de l'auteur (*Werke*, III, 300), à la préface qu'il écrivait en 1782 pour la traduction de l'*Apologie des Juifs* de Manasseh ben Israël (*Werke*, III, 179-202). Ce qui est développé dans l'ouvrage de 1783 est déjà nettement indiqué dans la préface de 1782.
2. Mendelssohn, *Werke*, III, 299.

ment l'Etat, comment l'Eglise d'Etat pourrait-elle conférer pareil droit à un corps qui n'était pas reconnu ; comment ce corps pourrait-il accepter pareille investiture sans renoncer à lui-même? Et l'on citait des cas litigieux (*Werke*, III, 303-4) qui montraient bien que la difficulté n'était pas imaginaire et purement théorique. — C'est dans le désir d'écarter cette difficulté que Mendelssohn, continuateur réaliste de l'œuvre de Lessing, est amené à mettre en question le droit d'intervention de l'Etat et de l'Eglise en matière de religion. Et c'est ainsi que sa *Jérusalem* prend une tournure philosophique et polémique, que la portée en devient générale et que se justifie le sous-titre.

Dans sa première partie, il traite à peine du judaïsme. Le rapport de l'Eglise à l'Etat y est examiné ; l'une et l'autre institutions sont ramenées à leurs premiers principes, et c'est de ces principes que Mendelssohn partira pour nier que l'une et l'autre aient le droit d'user de la contrainte en matière de conscience et de religion. C'est un plaidoyer philosophique en faveur de la tolérance considérée comme le droit strict de l'individu. — Dans la deuxième partie, l'application est faite de ces principes supérieurs au judaïsme, à la question juive, ou plutôt, comme deux mots suffiraient à montrer que, ces principes admis, la difficulté est supprimée, Mendelssohn, en juif pratiquant et en déiste convaincu tout ensemble, s'applique à prouver, pour réfuter certains contradicteurs, que le judaïsme n'est ni intolérant ni théocratique, qu'il comporte bien une loi mais ne connaît pas d'articles de foi, de *credo*, de dogmes ni de symbole, qu'il use d'autorité et exige l'obéissance en ce qui touche aux coutumes et aux rites, mais qu'il n'exige de la conscience aucune soumission, nulle foi aveugle et que, par les principes rationnels qu'il implique, il se confond avec la religion naturelle et le déisme démontrable.

Si soucieux qu'il se montrât de ne troubler en rien la foi d'aucun chrétien, Mendelssohn a été amené à heurter la foi chrétienne en un point fort sensible, celui du rapport de l'Eglise à l'Etat. Il a pris parti dans le débat qui sépare des orthodoxes les pasteurs libéraux dont il fait l'éloge (*Werke*, III, 302), et dont il a reçu des encouragements. Ayant distin-

gué dans l'homme le citoyen et le fidèle, le sujet et le croyant, le fils de la terre et l'image du Créateur, ayant fait la part de ce qui, sentiment, conviction, disposition de l'âme, appartient à la vie intérieure et de ce qui, actes, conduite, rapports sociaux, tombe sous la loi de l'Etat et sous la juridiction de la société, il a séparé, sinon l'Eglise de l'Etat, du moins les attributions de l'une des institutions de l'autre. En séparant les attributions de l'Etat de celles de l'Eglise, en reconnaissant à celui-là le droit de punir, de récompenser et de surveiller la conduite des citoyens du point de vue de la légalité seulement, en ôtant à celle-ci le droit de surveiller, de récompenser, de punir et d'exclure de son sein le fidèle pour ses croyances, il divisait ce qu'on avait coutume de voir uni, il s'élevait contre ce qu'une grande partie des fidèles considérait comme une institution intangible, contre l'Etat chrétien et contre l'Eglise nationale. Et logiquement, il déduisait que l'Eglise n'a pas le droit de posséder, que le prêtre ne doit pas être payé mais tout au plus que le temps qu'il sacrifie lui doit valoir une compensation de l'Etat (*ibid.*, III, 284-5), que l'Eglise ne doit pas connaître de hiérarchie, qu'en cas de litige celui-là seul doit décider qui saura persuader (*ibid.*, III, 286-7), qu'en matière de foi nul serment n'est exigible (*ibid.*, III, 288-93). On voit que, si Mendelssohn n'a voulu d'abord que justifier le judaïsme et lever les difficultés juridiques liées à la présence de non-chrétiens dans un Etat chrétien et en face d'une Eglise nationale, il n'a pu le faire sans attaquer les principes mêmes et de cet Etat et de cette Eglise, sans préconiser une réduction du christianisme à une sorte de déisme, sans attaquer tout au moins, sinon le dogme chrétien, du moins la discipline ecclésiastique et la situation privilégiée faite, en vertu de ce dogme, dans l'Etat à l'Eglise.

D'où vient que Mendelssohn refuse de reconnaître à l'Eglise aucun droit de contrainte et d'exclusion, quel est, autrement dit, le principe chez lui de la tolérance ? Il se trouve dans la conception même qu'il se fait de ce qu'est la religion dans le croyant, et dans la définition qu'il donne de l'Eglise. La religion, pour lui, c'est l'opinion que chacun s'en fait, c'est une manière quelconque, et non pas nécessairement commune,

de penser sur le souverain Etre, d'aimer le souverain bien, d'aimer et de penser Dieu. Dès lors, l'Eglise ne saurait être autre chose, si elle veut être quelque chose, que la réunion des fidèles, de ceux qui aiment et pensent Dieu, de quelque façon d'ailleurs qu'ils s'y prennent; si l'on se réunit, ce n'est point du tout parce que l'on s'entend ni afin de s'entendre sur la meilleure manière d'être religieux, c'est pour être religieux ensemble, en vue d'une édification mutuelle. — Mendelssohn est plein de bonnes intentions, sa pensée est aussi abondante et onctueuse que son style dont Jacobi, agacé, a pu dire plus tard qu'il était papelard (*pfäffisch*). Ce qui agace en effet dans cette longue dissertation, c'est l'ignorance où Mendelssohn reste ou veut rester des difficultés véritables. Sans doute est-ce par politique qu'il ne les aborde pas. Il ne fait en somme du christianisme qu'une critique indirecte. Il purge le judaïsme des défauts précisément qu'il reprocherait au christianisme, s'il osait. Sa thèse se confond avec celle des pasteurs libéraux quand il déclare que la hiérarchie ecclésiastique, les dogmes, l'excommunication, le serment ne sont pas essentiels au christianisme. Mais il y a des orthodoxes qui prétendent que ces éléments positifs sont essentiels au christianisme, que tout y est essentiel en vérité, que rien ne s'en peut retrancher, et ce sont ces éléments positifs même qui font toute la difficulté. En sorte que le christianisme, la conception de l'Etat chrétien et de l'Eglise nationale disparaissent du moment qu'y pénètre ce que Mendelssohn, les philosophes et les pasteurs libéraux appellent la tolérance. Mendelssohn a bien montré que le judaïsme supporte l'épreuve de la tolérance, — et il n'importe guère. Ce qu'il dit de la différence entre le judaïsme et le christianisme tend à prouver que le christianisme n'y résisterait pas. Et c'est précisément la thèse des orthodoxes !

C'est surtout par ce côté que le livre de Mendelssohn attira l'attention de plusieurs pasteurs, Zöllner, Wangelin (*Gedanken über Moses Mendelssohns Jerusalem insofern diese Schrift dem Christenthum entgegengesetzt ist*. Brême, 1786), Jacobi de Celle, oncle de Frédéric-Henri dont Hamann a lu l'opuscule. C'est par là aussi qu'il attira l'attention particulière de Hamann, au point que ses idées cristallisèrent

bientôt et qu'il greffa sur *Jérusalem* tout cet ensemble de considérations auxquelles le titre de *Scheblimini* était depuis longtemps réservé[1].

On sait que *Golgotha* eut beaucoup de succès à Weimar, auprès de Gœthe qui en parle dans un billet à Mme de Stein, auprès de Herder et de Jacobi qui y était de passage. C'est d'ailleurs là, dans la pensée de Hamann, une œuvre exotérique, malgré son appareil bizarre et le rapport étroit qu'elle soutient avec une œuvre étrangère. En décembre 1784 (VII, 197), Hamann ose encore se flatter qu'il sera entendu et

1. En dépit de la manière parodique, d'un *mimétisme* presque simiesque, dont Hamann adapte les expressions de Mendelssohn à sa pensée, il subsiste un lien assez visible entre le *Golgotha et Scheblimini* définitif et les plans successifs de l'autre qu'il n'a jamais écrit. Celui-ci devait traiter de la nature de la foi d'une part, et pour cette partie Hamann comptait s'appuyer sur Hume et sur Kant; de l'Église d'autre part, et sur ce point Hamann entendait s'expliquer en combattant Starck. Le livre de Mendelssohn lui fournissant l'occasion de parler et de la nature de la foi et de celle de l'Église, il n'avait plus besoin ni de Hume, ni de Kant, ni de Starck. Pourtant, il se ressouvint de Kant (VII, 165). S'il pensait au *Jérusalem* quand il écrivait la *Métacritique*, le contraire est peut-être aussi vrai, et il a pensé à Kant en réfutant Mendelssohn. Il y a eu sans doute μεταβασις εἰς ἀλλο γενος dans les deux cas. A peine il eut achevé la *Métacritique*, ou plutôt quand, désespérant d'en faire ce qu'il eût voulu, il y eut renoncé, il s'appliqua au *Golgotha*, avec l'espoir d'y mettre ce qui n'avait pu trouver place dans la *Métacritique* (24 janvier 1784, VI, 370-1). Pour écrire ces trois cahiers, il gâche un livre de papier (VII, 132). Mais enfin le manuscrit est achevé ; le 14 mars 1784, il l'offre à Hartknoch. C'est donc l'œuvre de deux mois d'un pénible travail. Mais Hamann n'est pas au bout de ses peines. Craignant la censure prussienne, il veut que l'impression se fasse en Suisse (VII, 134). L'imprudent Hartknoch la confie à un imprimeur de Berlin (VII, 166). Hamann vit dans les transes ; il craint que l'allusion qu'il a faite aux *Fooi*, aux pourboires supprimés de son traitement ne soit comprise. Ses plaintes sont touchantes. « Mon *Scheblimini*! une bête dévorante l'a déchiré ! une terrible bête de censeur l'a déchiré ! » A l'entendre crier ainsi, on est tenté de croire avec lui que sans son *Scheblimini* il ne pourra atteindre le 27 août sa cinquante-troisième année. Heureusement, les douze exemplaires que Hartknoch lui réservaient arrivent enfin le 20 août (VII, 158). Il y trouve une nuée de fautes d'impression. Et le bonhomme observe, malicieux, que, s'il avait prévu le soin que prendrait l'imprimeur de le rendre indéchiffrable, il en aurait moins pris lui-même. Roth s'est servi d'un exemplaire corrigé de la main de Hamann, ce qui assure l'exactitude du texte de son édition.

même compris. Si jamais il fit œuvre de polémiste et pensa faire œuvre de publiciste, c'est assurément ici. Si, comme on l'a vu, son opuscule se range dans une série d'ouvrages écrits pour la défense de l'orthodoxie contre la *Jérusalem* de Mendelssohn, ce qui le distingue des autres, c'est qu'il est un aboutissement, un dernier terme de la pensée intime de Hamann. En le considérant de ce point de vue-ci, on lui fixe la place qui lui appartient dans la série des ouvrages parus à la même occasion.

D'un bout à l'autre de son livre, Mendelssohn s'est appliqué à distinguer et séparer des choses que, selon Hamann, on ne peut distinguer ni séparer qu'en les dénaturant. Son application constante sera donc de montrer que les analyses et distinctions de Mendelssohn sont arbitraires et inacceptables, de maintenir, de rétablir l'étroite solidarité, la nature obstinément résistante, le caractère organique de tout ce que Mendelssohn a traité en matière découpable à volonté et analysable à merci. Mendelssohn a mis toute son ingénieuse industrie à former des groupes antithétiques, des couples de contraires, opposant l'État à l'Eglise, le temporel au spirituel, insistant sur l'irréductible opposition de l'un à l'autre, et toutes les antithèses qu'il a imaginées pour étayer et justifier celle-là culminent et se résument dans la grande antithèse du droit naturel et du droit positif. Hamann a donc vu juste et frappé au bon endroit quand il s'est attaqué d'abord à la déduction que Mendelssohn a faite du droit naturel. Et cette déduction est assez originale.

Visiblement, Mendelssohn a été frappé du peu de consistance des notions courantes de droit naturel et de droit positif. Après Hobbes et Locke, il reste beaucoup à faire. Le point délicat est le passage du droit naturel au droit positif, de l'état de nature à l'état de société. En admettant la description classique de l'état de nature, on ne réussit pas à comprendre que l'état de société ait jamais pu en sortir ni que, en l'absence totale de tout droit naturel, ait pu se former le droit positif, ni qu'en l'absence de tout droit préalable un contrat aussi précis que le contrat social ait pu être conclu, imposé, observé.

Dans son dessein même qui est de justifier le droit positif pour y distinguer ce qu'il accorde à la conscience indivi-

duelle de ce qu'il lui retire pour le soumettre à l'Etat. Mendelssohn est amené à maintenir l'existence d'un droit naturel antérieur à tout droit positif et à définir ce droit naturel de telle sorte que le pacte social, conclu sous son règne, apparaisse revêtu du caractère de l'obligation. C'est à cette déduction qu'il consacre une dizaine de pages (M. W., III, 269-79) qu'il intitule « de l'origine des droits stricts (*Zwangsrechte*) et de la valeur des contrats parmi les hommes ». Il s'engage ici en de nouvelles distinctions, entre droit et devoir, ayant droit et obligé, dont la principale est celle qu'il fait entre droit strict et exigible (*Zwangsrecht*) et droit précaire (*Anspruch*) ou devoir de conscience (*Gewissenspflicht*), droit imparfait et droit parfait (*unvollkommen* — *vollkommen*). Ce qui fait toute la différence, c'est que, en cas de conflit, de contestation, d'indécision (*Collisionsfall*), l'individu, dans l'état et selon le droit de nature, est libre de décider à son gré, tandis que le droit positif, dans l'état de société, désigne un arbitre et impose un juge. Or, comment passe-t-on du droit précaire au droit strict, comment le devoir imparfait que j'ai de faire telle chose et le droit imparfait que tel individu a d'attendre telle chose de moi se transforment-ils, pour moi, en devoir parfait, strict, exigible de le faire et, pour lui, en droit parfait de l'attendre et de l'exiger? Par la promesse que j'ai donnée, répond Mendelssohn, par le contrat que j'ai passé. Et comme, entre autres choses, je puis donner, abandonner ou déléguer le droit que j'ai de décider des cas litigieux, comme, entre autres avantages, je puis renoncer à celui de trancher les difficultés en toute indépendance, et comme, entre autres choses que je puis promettre, je puis m'engager à confier l'arbitrage à un tiers, à laisser pour toujours et reconnaître à la société le droit, le privilège exclusif de changer un droit imparfait en droit strict, voilà que le passage s'établit aisément de l'état de nature à l'état de société et que le contrat social, fondement de tout droit positif, est à son tour solidement fondé sur le droit naturel.

Mendelssohn est très fier de cette théorie (M. W., III, 279, note), et c'est elle que Hamann attaque d'abord, comme pour se faire la main. C'est elle qui va permettre tout à l'heure à Mendelssohn de défaire le lien qui unit l'Eglise à l'Etat; c'est de ces distinctions qu'il va faire l'application au droit ecclésiastique; c'est de cette théorie qu'il va s'autoriser pour ruiner par la base la conception de l'Etat chrétien et de l'Eglise nationale; aussi est-ce là dans son système la pièce maîtresse, et comme la hanche d'or de Pythagore dont il parle. Il faut donc en examiner avec un soin tout particulier le métal et l'aloi (VII, 21).

La réfutation de cette théorie de Mendelssohn remplit presque entièrement la première partie de *Golgotha et Scheblimini* (VII, 19-41) qui correspond à la première partie de *Jérusalem*. Hamann va d'abord : 1° examiner cette théorie du droit naturel (p. 19-34), puis la remplacer par une autre (p. 34-41); 2° réfuter la théorie de Mendelssohn sur le judaïsme, et y substituer une autre (p. 41-64), pour triompher ensuite (p. 64-70), tel Marius, sur les ruines de la *Jérusalem* philosophique. Il va, d'abord, s'amuser à ce jeu cruel de confondre tout ce que Mendelssohn a si soigneusement distingué. Car c'est bien sur ce point qu'il fait porter le débat; son premier mot est pour l'annoncer. Le second est pour déclarer « qu'il ne peut se faire aucune idée de l'état de nature auquel Mendelssohn croit, qu'il oppose et donne pour antérieur à l'état de société, comme les dogmatiques l'opposent et le donnent pour antérieur à l'état de grâce »; quant au « contrat social », il ne sait qu'en penser. Il ne met sa foi que dans « le pacte éternel et divin que Dieu a scellé avec Abraham et sa race, à cause de la bénédiction qui a été promise à tous les peuples de la terre et qui repose sur ce contrat solennel dont les documents font foi » (VII, 20). En réfutant Mendelssohn et sa théorie des droits naturel et positif, il établira la gloire de la religion révélée, positive et documentaire et son triomphe sur la prétendue religion naturelle. Ce qui va s'engager, c'est la lutte parallèle entre le droit naturel solidaire de la religion naturelle d'un côté, le droit positif solidaire de la religion positive de l'autre.

Hamann remonte aux définitions de Mendelssohn. Il y découvre autant de pétitions de principes, autant d'abstractions arbitraires qui ne répondent pas aux faits et qui ne se

justifient pas en fait. Car les distinctions dont Mendelssohn a abusé ne se peuvent faire que sur des abstractions ; en remplaçant chacune de ces abstractions tour à tour par la chose concrète dont Mendelssohn voudrait qu'elle fût l'équivalent, Hamann va montrer qu'en fait ce que Mendelssohn a cru pouvoir séparer est inséparable. — « La faculté, a dit Mendelssohn (*ibid.*, III, 269), de disposer d'une chose en vue de notre bonheur s'appelle un droit. Cette faculté est morale quand elle est conciliable avec les lois de sagesse et de bonté; et les choses qui sont susceptibles de servir de moyens à notre bonheur sont des biens ». Et c'est ici qu'aussitôt Hamann l'arrête. Cet étalage de rigoureuse logique dans les définitions, loin qu'il s'en laisse éblouir, ne lui dit rien qui vaille. Si, comme Mendelssohn l'a affirmé, « la force et le droit sont, en l'état de nature déjà, des idées hétérogènes », ces expressions de « faculté ou de pouvoir (*Vermögen*), de moyens et de biens » paraissent appartenir au langage de la force plutôt qu'à celui du droit, et, loin de servir à édifier une théorie du droit, elles ne tarderont pas à revenir à la force d'où on les a tirées. Cet argument reparaîtra ; l'une des habiletés de Mendelssohn a été de dire « droit, droit naturel, droit exigible » là où Hobbes, plus franc, aurait dit et a dit en effet « force » et « intimidation ».

On voit ce que valent les abstractions de Mendelssohn et combien peu elles peuvent tenir lieu des réalités concrètes qu'elles prétendent représenter (VII, 22). Voici la pétition de principe. « Ces lois de sagesse et de bonté, d'où viennent-elles ? S'il existe de telles lois, à quoi bon chercher encore la lumière naturelle et le droit selon la nature ? Et ces lois ne sont-elles pas déjà tout le droit naturel ? » Hamann, on le voit, n'abuse pas d'une victoire facile, il ne joue pas à celui qui ne veut pas comprendre, il ne triomphe pas par exemple du mot de loi si maladroitement employé par Mendelssohn ici ; il est bon prince, il veut bien comprendre que les lois dont il est ici question ne nous sont révélées que par notre conscience ; mais (VII, 25) il voudrait savoir ce qui permet à Mendelssohn de les supposer « universellement connues et révélées à tout le genre humain » ; mais il ne veut pas être dupe de cette supposition gratuite de lois *a priori* qu'on se

tient dispensé même de formuler, mais il se méfie de ces lois tombées on ne sait d'où et dont on ne dit pas qui les a dictées ; et il ne fait qu'user de son droit en signalant la pétition de principes et en déclarant qu'après s'être donné si beau jeu Mendelssohn eût pu abréger singulièrement sa belle dissertation, puisqu'au bout de ses développements il ne fera jamais que ramener son lecteur à ce point de départ. — Enfin, de ces deux propositions, Mendelssohn déduisait et faisait dériver, par un *donc* triomphant, celle-ci : que « l'homme a un droit à certains biens ou moyens de se procurer le bonheur, tant qu'il n'enfreint pas les lois de sagesse et de bonté ». Et c'est ici que le commentaire de Hamann atteint au génie, car, en cherchant la majeure qui justifie la conclusion de Mendelssohn, il trouve la proposition hédoniste du droit au bonheur (VII, 22-3) ; sans s'appesantir autrement, il découvre ainsi le lien logique entre morale individualiste et hédoniste d'une part, explication rationaliste et naturelle du droit, de la religion et de la société d'autre part ; bien plus, il fait à la fois la critique de l'une et de l'autre en observant que « le droit de tous au bonheur ne se peut pas plus soutenir que le droit universel à une législation divine et à une révélation immédiate ». Cette observation va frapper à la racine des choses, et le débat s'en trouve du coup approfondi et élargi.

Hamann continue de harceler Mendelssohn de ses objections, le suivant pied à pied et serrant son texte de très près. Il doute que Mendelssohn ait réussi à infirmer en rien la doctrine de Hobbes, il doute de l'explication que Mendelssohn a donnée de l'origine du droit positif tiré du droit naturel ; il en doute pour la bonne raison qu'il ne croit pas au droit naturel auquel Mendelssohn voudrait nous faire croire. Et cette incrédulité de Hamann détermine son argumentation. Mendelssohn, par exemple, parle de ceux qui ont des droits à quoi correspondent les devoirs qu'ont les autres ; Hamann remarque qu'il abuse des mots, qu'en l'état de nature tout le monde a des droits sans que personne ait des devoirs (VII, 23). Malgré les abstractions où il se joue, le philosophe berlinois n'a pas su faire abstraction des notions qu'il emprunte à l'état de société et au droit positif pour les transporter, par une erreur grossière et naïve, dans l'état antérieur à la société

d'où il veut que la société à son tour se dégage. Ce misérable droit naturel que Mendelssohn s'évertue à établir, il ne vaut guère, d'ailleurs, la peine d'en parler (VII, 26). Mais ce qui est frappant, c'est le grand nombre de « lois mystiques et mystérieuses » qu'il faut imaginer et qu'il imagine en effet pour l'étayer. Après les lois de sagesse et de bonté, voici la loi de justice. Selon la théorie de Mendelssohn, une distinction préalable entre droits parfaits et imparfaits, devoirs stricts et de conscience est indispensable pour comprendre ce que c'est que la loi de justice (M. W., III, 270-1). Il n'y a injustice que du moment où l'on se soustrait à un devoir exigible, strict, objectif. Et sur ce point, la critique de Hamann est d'abord ironique et légère (VII, 26-7). Mais le ton ne tarde pas à changer pour s'élever aussitôt à l'indignation. De toutes les distinctions de Mendelssohn, celle-ci lui paraît la plus scandaleuse, la plus sacrilège. On se rappelle que Merck fut condamné dans son esprit du jour où il osa distinguer dans l'écrivain l'auteur de l'homme. Ici, Mendelssohn vient de faire pis encore; cette « pétition de principes hypocrite » se retrouve à toute page de son ouvrage (VII, 29), et c'est d'elle qu'il s'autorisera pour distinguer les actes (*Handlungen*) de l'individu qui relèvent de l'Etat de ses sentiments (*Gesinnungen*) qui ne relèvent que de Dieu et de lui-même, précisément parce que ceux-là sont objectifs (*aeusserlich*) et celles-ci subjectives (*innerlich*) : Mendelssohn a séparé « les droits et les actes dont le caractère est la perfection et l'objectivité » des « devoirs et sentiments dont le caractère est d'être imparfaits et subjectifs » (VII, 29). Or, s'il est deux choses parmi tant d'autres que Hamann juge inséparables, c'est le côté objectif et le côté subjectif d'un même acte ; du moment qu'on les distingue l'un de l'autre, non seulement il n'y a plus de sincérité, il n'y a plus même d'individualité ; non seulement la vie sociale souffre du mensonge que l'individu y introduit, mais l'individu en souffre lui-même tout le premier et davantage encore, puisque par là il se détruit et se résout en deux éléments hétérogènes, à ce point inconciliables qu'ils en sont hostiles.

Aussi Hamann ne peut-il renoncer en cet endroit, pour illustrer l'équivoque des distinctions de Mendelssohn, pour en faire pressentir la portée, à la tentation de chercher dans

la deuxième partie de *Jérusalem* les deux propositions fondamentales sur lesquelles Mendelssohn a basé sa théorie de la tolérance et qui à leur tour reposent sur la distinction qu'il a faite, dans cette première partie, entre ce qui est objectif et exigible et ce qui ne l'est pas. Voici les deux questions posées par Mendelssohn (M. W., III, 305). « 1° Y a-t-il, d'après la loi de la raison, des droits sur les personnes et les choses qui dépendent de dogmes ou de croyances et qui s'acquièrent par l'assentiment à ces dogmes et croyances ? » Hamann la reproduit textuellement (VII, 29) ; et « 2° des contrats et des conventions peuvent-ils fonder des droits parfaits et des devoirs stricts s'ils ne sont postérieurs déjà, et indépendamment de tout contrat, à des droits imparfaits, à de simples devoirs de conscience ? » Hamann se contente d'en donner un abrégé plus nerveux (VII, 30). Mendelssohn constatait que tout dépend de la réponse que l'on fait à ces deux questions, il regrettait que personne jamais ne les eût posées avant lui (M. W., III, 306). Hamann du moins y répond. Il répond affirmativement à la première en invoquant la liaison étroite du moral et du physique. Si, comme on le reconnaît unanimement, les modifications de l'écriture et du langage ont retenti sur le développement des idées, des opinions et des connaissances, comment hésiterait-on à reconnaître l'influence réciproque de la faculté morale et des dogmes ou convictions religieuses ? La loi de la raison dont parle Mendelssohn n'est sans doute que celle de la liaison ou solidarité indestructible des idées, selon qu'elles s'appellent l'une l'autre ou qu'au contraire elles s'excluent. Et, convaincu qu'il est de cette étroite solidarité, de la parfaite unité de tout ce qui est de l'individu, Hamann affirme que « l'acceptation de certains dogmes influe sur nos sentiments, et ces sentiments à leur tour sur nos jugements moraux et sur notre conduite que nous tâchons d'y assortir » (VII, 30). Tandis que les partisans de la tolérance disaient : « Laissez les hommes penser à leur manière, adorer Dieu comme ils l'entendent, accepter où rejeter tels dogmes à leur gré », et contestaient ainsi l'efficacité des dogmes, Hamann vient affirmer cette efficacité, maintenir que le dogme accepté par la raison n'est pas du tout indifférent à la moralité de l'individu ni même à sa conduite

et, chose remarquable, il semble plus rationaliste sur ce point que ses adversaires, puisqu'il revendique pour la raison une efficacité, une importance et une force que les autres lui contestent et lui refusent.

Quant à la seconde question de Mendelssohn, Hamann estime qu'il n'y a pas lieu d'y répondre. Sitôt qu'un droit est parfait, selon Mendelssohn, la force est au service de celui qui veut le faire reconnaître, et c'est même cette remarquable circonstance qui sert à distinguer un droit parfait d'un autre qui ne l'est pas. Dès lors, point n'est besoin de répondre à la question, le droit naturel se confond avec la pire injustice et, en dépit des lois de sagesse et de bonté, de justice et de raison, il ne reste plus, pour décider des cas douteux, que le bon plaisir despotique (VII, 30-31).

Ces deux questions résumaient parfaitement la thèse de Mendelssohn. En répondant négativement à la première, Mendelssohn dépouillait le contrat social de tout caractère religieux ; il ôtait du même coup à la société à la fois toute base confessionnelle et toute prétention à imposer aux individus une confession particulière : il supprimait l'Eglise nationale. Par sa réponse négative à la seconde, il affirmait que l'état de société ne peut que sortir de l'état de nature et qu'un certain droit naturel, encore que vague, est antérieur au droit positif. La société, l'Etat n'est donc pas fondé sur une révélation surnaturelle, et en donnant à l'Etat un fondement naturel, Mendelssohn supprimait l'Etat chrétien. — Mais ses deux questions, si habilement qu'il les eût choisies pour départager les esprits, étaient formulées, la seconde surtout, d'une manière quelque peu embarrassée. Hamann simplifie (VII, 31) en disant que « s'il est un contrat social, il y a aussi un contrat naturel, lequel est nécessairement plus ancien et plus authentique, et que celui-là ne peut reposer que sur les conditions de celui-ci ». Mais, on s'y attendait, le contrat naturel auquel pense Hamann n'est pas ce que voudrait Mendelssohn. Hamann en donne une interprétation réaliste, il charge d'un sens physique et matériel cette abstraction logique que Mendelssohn fait intervenir pour permettre son raisonnement, pour la congédier aussitôt après et n'en plus faire usage. Le contrat passé *entre l'homme et la nature* — car c'est ainsi que Hamann entend le droit naturel — non seulement est antérieur au contrat social et confère à celui-ci tout ce qu'il a d'autorité ; il s'y continue encore, et les effets s'en prolongent jusqu'au sein de l'état de société. L'homme dépend de la nature, c'est-à-dire qu'il est nécessité positivement, physiquement à obéir aux lois de la nature en général et particulièrement de la nature humaine (VII, 31). Au sens le plus strict du mot, l'homme est l'obligé de la nature ; il n'a à l'égard de la nature que des devoirs sans aucun droit correspondant sur elle. Etant l'obligé de la nature humaine, de sa propre nature, il n'a pas le moindre droit à ses propres facultés ni au produit de ses facultés. L'homme ne s'appartient pas. Et tout l'édifice de Mendelssohn, de ce point de vue réaliste, du moment que l'homme est nature et qu'on ne le considère pas comme esprit, s'écroule. — D'où vient alors ce droit dont nous gratifiait Mendelssohn d'user de la nature en vue de notre bonheur? Ce droit, si c'en est un, l'homme le tient de la nature, il lui a été donné en don pur et gratuit, et l'on ne sait trop si c'est un droit ou une obligation. Quoi qu'il en soit, s'il a le droit d'accepter ce que la nature lui offre, l'homme a le devoir de ne pas chercher davantage ; dans tout ce qu'il fera pour se procurer davantage, pour dépasser la limite que la nature a fixée à son bonheur, il faut voir autant d'offenses qu'il fait à la nature, autant d'injures et d'injustices. « Tout désir de mieux-être est une étincelle satanique de révolte » (VII, 32).

Le droit de libre disposition, le droit illimité que Mendelssohn revendique pour l'homme sur la nature, serait à la rigueur admissible, si la nature était muette, passive, inerte et quelconque ; mais la nature exprime un ordre divin; ces lois de sagesse et de bonté que Mendelssohn va chercher on ne sait où, c'est dans la nature qu'elles sont imprimées au point qu'elles font corps avec elle. Et c'est pourquoi il n'est pas permis à l'individu, même dans l'état de nature, de s'arroger « pour lui-même, pour lui seul » le droit de décider si, où, quand, dans quelles conditions lui naît l'obligation de distraire quelque chose du sien pour l'employer aux œuvres de la bienfaisance (VII, 33). Effrayé par ce droit que Mendelssohn attribue à l'homme pré-social, sans doute pour qu'il

en reste quelque chose à l'homme social, Hamann préfère, à l'exemple de Hobbes, s'abriter à l'ombre de celui qui ne dit pas « moi, à moi » mais « nous, par la grâce de Dieu », du Souverain absolu, du Léviathan qu'il connaît bien par le livre de Job et par sa propre expérience de fonctionnaire molesté et dont il peut dire : « Qui donc osera le forcer de jeter un pourboire à de pauvres moissonneurs, qui donc osera l'empêcher de s'annexer les *Pfuy, Pfuy* de pauvres pécheurs! » (VII, 33).

Une fois de plus, la doctrine de Hobbes apparaît comme l'aboutissement de celle que Mendelssohn prenait si grand soin d'en distinguer et d'y opposer. La réfutation de Hamann s'achève sur la déclaration même par où il l'avait commencée. Quelle est donc l'erreur commune à Hobbes, à Mendelssohn et à tous les philosophes ou théoriciens de la société qui repoussent la théorie qu'en donne la religion ? Leur erreur a été de se méprendre sur le vrai lien social. De quelque manière qu'ils s'y prissent, le lien social qu'ils proposaient était toujours au fond la peur et la force (VII, 37). Or, il y a une société, il y a un contrat social et il y a des contrats entre les particuliers parce que l'homme peut dire *oui* et *non*, et parce qu'il y a pour l'homme obligation morale de tenir sa parole. Cicéron déjà l'a dit, *Fundamentum est justiciae Fides... dictorum constantia et veritas* (*De Officiis*, I, 7). Ce qui permet à l'homme de dire *oui* et *non*, c'est l'usage qui lui a été donné de la raison et du langage. La raison et le langage, *ratio et oratio*, voilà le lien social. Ce qui fait que l'homme est moralement obligé de tenir sa parole, ce n'est pas quelque hypothétique et problématique loi de sagesse, de justice ou de bonté, c'est « que notre volonté ne se peut manifester et révéler que par la parole, écrite ou parlée, et par l'action, de sorte que nos paroles, symboles naturels de nos sentiments, ne peuvent pas ne pas compter pour des actes ». La nature à son tour a uni le langage à la raison et la raison au langage; la raison et le langage ne font qu'un et sont le lien à la fois interne et extérieur de la société (VII, 34-5); si bien que l'une est l'envers de l'autre, que chacune d'elles est l'autre, vue de l'autre côté, et qu'il suffit de suivre la nature, de ne pas séparer ce qu'elle a uni, pour être en possession de la vraie théorie de la société, ou mieux encore et qui importe davantage, pour être un membre honnête de la société. Cela est suffisant, mais aussi cela est nécessaire. Et si, fût-ce sans malice, fût-ce par vaine manie de distinguer et de faire preuve d'aptitude dialectique, l'on sépare ce que la nature a uni, « fidélité et confiance disparaissent, la honte et le crime deviennent des moyens légitimes de bonheur », la société n'existe plus.

De plus en plus, Hamann confond la cause de Mendelssohn avec celle de Hobbes (VII, 37-8). En accusant un prétendu conflit entre les droits de Dieu et les droits de l'homme, d'où il veut que vienne tout le mal, Mendelssohn a usé d'un sophisme qui suscite un autre conflit, entre les devoirs que nous avons envers nous-mêmes et ceux que nous avons envers notre prochain (VII, 38). La cause de Dieu apparaît à Hamann solidaire de la cause de l'humanité. Quant au sophisme de Mendelssohn, on le connaît, c'est cette redoutable et méprisable habileté qu'il a « de dédoubler une unité indivisible, d'unir de nouveau ce qu'il vient de dédoubler », et ainsi de suite à l'infini. — Le sophisme tant reproché à Mendelssohn, c'est simplement l'usage philosophique, réfléchi et précautionneux du langage dont Hamann n'admet que l'usage direct, immédiat, qui lui paraît sincère parce qu'irréfléchi, qui lui paraît conforme à la foi chrétienne parce qu'à l'employer ainsi on fait acte de confiance en Dieu qui nous l'a donné. C'est parce que le langage est d'origine divine que le philosophe qui s'en méfie est un sophiste impie. Et l'on voit le lien qu'il y a entre cette question de l'origine de la société et celle de l'origine du langage ; la solution que Hamann donne de celle-là est commandée par la solution qu'il a donnée jadis de celle-ci. On comprend pourquoi il tenait si fermement à ce que le langage fût d'origine divine, maintenant que l'on voit que c'est sur cette origine divine du langage qu'il fonde l'origine divine de la société et l'apologie de l'Etat chrétien.

CHAPITRE IV

« GOLGOTHA ET SCHEBLIMINI » (Suite.)

4° RELIGION NATURELLE ET RELIGION POSITIVE
5° L'ÉGLISE ET L'ÉTAT
6° JUDAISME ET CHRISTIANISME. — 7° LE RÉGIME FRÉDÉRICIEN
RÉPLIQUE DES BERLINOIS A CE LIVRE

Le passage se fait aisément de la question juridique et de la distinction des droits à la question juridique, sociale et religieuse et à la distinction de l'Eglise et de l'Etat. Et c'est par la question du langage que l'on passe de l'une à l'autre.

Quoi d'étonnant que le sophiste qui a séparé la raison du langage sépare encore nos actes des sentiments qui y correspondent, et sépare encore l'Etat de l'Eglise pour attribuer à celui-là la surveillance de nos seuls actes, à celle-ci le soin et la culture de nos seuls sentiments? Le sophiste distingue ainsi le bonheur de l'âme de la paix et sécurité publiques, comme on distingue le spirituel du temporel. Le sophiste qui par ses distinctions veut rendre les idées claires ne fait que les embrouiller[1]. La vérité est que cette distinction ne se justifie pas, que l'Etat exige de nous certains sentiments, de même que l'Eglise nous prescrit certains actes, qu'à chaque devoir que l'homme doit remplir il faut un concours de sentiments et d'actes et qu'il n'est de perfection pour l'homme que dans l'harmonie des uns et des autres. Nos devoirs sont

1. Comme l'un des enfants de cette femme qui demandait justice à Salomon, l'Église est écrasée par la mère pendant son sommeil, et, comme l'autre, voici que l'État est livré à l'épée pour que deux parts en soient faites et que chacune des femmes ait la sienne (VII, 39).

quelque chose de vivant que l'on tue en les divisant en deux parties mortes.

Et ici de nouveau, Hamann apparaît meilleur rationaliste que les rationalistes ses contemporains, puisqu'il affirme l'efficacité de la raison et de ces sentiments (*Gesinnungen*) qui sont plus que de simples sentiments et où il entre une bonne part d'éléments intellectuels, et puisque à ses yeux l'action est, comme le langage, le prolongement visible dans le monde extérieur de ce qui se passe dans notre âme. Tout occupés à battre en brèche la cité médiévale fondée sur le privilège du dogme, les rationalistes d'alors ne se souciaient pas de savoir s'il ne leur faudrait pas, au lendemain de leur victoire, revendiquer pour leur doctrine le pouvoir actif et moralisateur qu'ils refusaient de reconnaitre à celle de leurs adversaires. Dans la plupart de leurs plaidoyers en faveur de la tolérance, le principal argument était qu'un homme n'est ni meilleur ni pire pour professer telle croyance plutôt que telle autre, pour croire à la messe ou n'y pas croire, pour admettre la Trinité ou la rejeter. Que la moralité humaine ait été sensiblement constante au cours des âges et que le niveau en soit resté à peu près invariable, c'est une thèse favorite des rationalistes et *Aufklärer*, et c'est ce que pour son compte Mendelssohn a affirmé à plusieurs reprises dans *Jérusalem* (M. *W.*, III, 317, 319). Mais ce que les rationalistes niaient là, n'est-ce pas le principe même de la morale rationaliste, d'après lequel un homme est d'autant plus moral que sa raison est plus étendue, plus sûre, plus cultivée et qu'elle est mieux assurée de la vérité de certains principes? Dans l'ardeur de la lutte, on ne songe guère à ce qui la suivra, et pourtant, quand on déménage, il faudrait savoir, sous peine de passer la nuit à la belle étoile, où l'on emménagera. Il eût mieux valu accuser la religion d'avoir agi pour le mal que de dire qu'elle n'avait pas agi du tout. Le rationalisme triomphant a dû reprendre pour son compte une thèse qui lui appartient et que le rationalisme militant, parce qu'il la trouvait chez l'adversaire, et peut-être par timidité, avait combattue. Car enfin, l'*Aufklärung*, en voulant éclairer les esprits, avait aussi la prétention de moraliser, par les cœurs, la conduite. Exagérant la différence qui les séparait des croyants, les

rationalistes ne voyaient pas que, malgré ce qui sépare une croyance, un dogme d'un principe rationnel, d'une doctrine, il y a ceci pourtant de commun entre eux qu'ils sont les uns et les autres de l'âme, de l'esprit et qu'à nier l'efficacité pratique des uns, on s'interdisait de l'affirmer des autres, qu'en désarmant son adversaire on se désarmait du même coup, que la lutte ainsi perdait toute raison d'être, tout intérêt, puisqu'on n'en voyait plus l'enjeu.

En maintenant cette solidarité étroite de la pensée et de la conduite, Hamann a attaqué les théoriciens du rationalisme et de la tolérance sur un point fort bien choisi, à un endroit très sensible. On n'a pas accoutumé de lui voir soutenir des thèses rationalistes, et il ne peut donc y avoir de doute sur le vrai sens de cette polémique en faveur du dogme et de son efficacité. Hamann ne cesse pas ici de combattre l'initiative de la raison, il n'entre pas en contradiction avec lui-même, il ne cesse pas de croire que de l'homme rien de bon ne saurait venir, que l'homme, abandonné à ses propres forces, est impuissant et qu'en se soustrayant à la grâce il ne peut rien que pour le mal. Ce qu'il maintient, c'est que la vie humaine doit être prise tout d'une pièce, qu'il s'agisse de la vivre ou qu'il s'agisse de la *considérer*. Il soutient que l'homme est une unité, vivante grâce à Dieu, mais une unité donc voulue par Dieu, qu'il serait sacrilège d'analyser, et que tout s'y tient, raison et langage, langage et sentiments, sentiments et action. La lettre est une face de l'esprit, comme l'esprit est une face de la lettre. On ne saurait distinguer entre eux ni préférer l'une à l'autre, ni faire l'éloge de l'un aux dépens de l'autre. La lettre sans l'esprit n'est même plus la lettre, l'esprit sans la lettre n'est plus l'esprit. Et, pour en faire l'application au problème de la vie sociale et religieuse, on dira que la félicité particulière ne se peut distinguer de la paix publique, que sans la paix publique il n'est plus de félicité intime et que sans la félicité intime, il ne peut y avoir de paix publique qu'une trompeuse apparence ; que l'Etat ne se peut distinguer de l'Eglise parce que l'Etat sans l'Eglise n'est plus l'Etat « mais un corps sans esprit et sans vie, une charogne qui attend les aigles ». et que l'Eglise sans l'Etat n'est plus l'Eglise « mais un fantôme sans os et sans chair, un

épouvantail dont se moquent les moineaux » (VII, 40). En pensant séparer l'Eglise de l'Etat au profit de l'Etat, en soutenant que « l'Etat est indifférent aux sentiments des hommes et le bon Dieu, à leurs actes », Mendelssohn a montré qu'il met la plus haute félicité de l'homme dans la paix et la sécurité publiques. Il a montré qu'il est d'accord avec Hobbes. Et, sans le dire, Hamann est évidemment d'accord avec son siècle pour reconnaître en Hobbes, en dépit de l'usage et de l'abus qu'il a fait des Ecritures, un parfait athée. Tout son effort est donc de réduire à néant la religion naturelle, de montrer que le point de vue qu'elle adopte, la position qu'elle occupe est intenable, qu'il n'y a de choix qu'entre la religion positive révélée et l'athéisme.

Les dernières pages de cette première partie sont si claires qu'il semble que Hamann eût pu et dû s'en tenir là et que le sujet fût épuisé. Il ne l'est pourtant qu'à moitié. Après avoir séparé l'Etat de l'Eglise et réduit à néant l'idée même de l'Eglise au profit de la religion naturelle, Mendelssohn, dans sa deuxième partie, consacrée expressément au judaïsme, tentait de prouver qu'il n'y avait rien de contradictoire entre sa conviction d'Israélite pratiquant et sa conviction de philosophe ; il identifiait ainsi ou tout au moins conciliait le judaïsme avec la religion naturelle. Sans doute, Mendelssohn ne reconnaît de vérités éternelles que celles qui sont accessibles à la raison humaine et que l'on peut atteindre, prouver, démontrer par les forces humaines. Mais le judaïsme n'en connaît pas d'autres ; ce qui le distingue du christianisme, c'est précisément qu'il n'est pas une « religion révélée » au sens où les Chrétiens l'entendent. Le judaïsme se compose d'une législation, de coutumes, de commandements, d'enseignements en vue du bonheur temporel et éternel, c'est vrai ; et tout cela vient de Dieu, c'est encore vrai ; et tout cela fut révélé grâce à Moïse d'une manière miraculeuse et surnaturelle, rien de plus vrai. Mais dans tout cela il n'y a pas trace de dogmes, pas la moindre « vérité nécessaire au salut » : le judaïsme n'impose à la raison aucune vérité universelle. « Ces vérités universelles et éternelles, Dieu nous les enseigne comme à tous les hommes par la nature et les choses (*Natur und Sache*), jamais par la parole

et l'écriture » (*Wort und Schriftzeichen*) (M. *W.*, III, 311). Ceux qui comprennent le judaïsme autrement confondent « législation surnaturelle » avec « surnaturelle révélation de la vérité religieuse » (*übernatürliche Religionsoffenbarung*) (M. *ibid.*, III, 312). L'essentiel, une fois de plus, est de savoir distinguer, et cette distinction faite, nulle difficulté qui ne se laisse aisément écarter.

De son point de vue chrétien, Hamann est fort intéressé à ce qu'il y ait une solide théorie du judaïsme (VII, 41). Quel dommage donc que la théorie de Mendelssohn soit si peu rassurante ! Et à son tour, Hamann va esquisser une théorie du judaïsme, sans toutefois prétendre pénétrer les secrets de l'intelligence divine, mais en ne s'appuyant que sur des *faits* auxquels il se gardera de rien ajouter.

Il est bien vrai que le judaïsme n'est pas une religion révélée; en confiant au peuple juif la parole et l'Écriture, Dieu ne lui a confié que le véhicule sensible du grand mystère, l'ombre de biens futurs et non pas ces biens mêmes (VII, 42). Il appartenait à un autre de les révéler, à un Autre qui fût plus grand que Moïse et Aaron, David et Salomon. Ce qui sépare ainsi le judaïsme du christianisme, ce sont des faits, des faits historiques qui se sont passés en un point précis de l'espace et du temps, et qui ne se peuvent établir qu'au moyen de quelque autorité. Mendelssohn ayant distingué entre vérités rationnelles et vérités historiques, pour reprocher au christianisme de professer que Dieu a pu révéler des vérités éternelles au moyen de vérités historiques, Hamann, reproduisant les termes mêmes de Mendelssohn et négligeant son objection (M. *W.*, III, 312-5), montre que, l'autorité fût-elle impuissante sur la raison, elle est le seul garant de la vérité historique qui sans elle s'évanouit (VII, 43). Hamann a ainsi tourné, pour ainsi dire, la position de Mendelssohn. Ces vérités historiques qui distinguent le christianisme du judaïsme ne concernent pas seulement le passé, mais encore l'avenir; le christianisme ne s'abîme pas dans la contemplation paresseuse, quoique consolante, de ce qui a été, il n'est pas fier que de son passé seulement, il a un avenir illimité devant lui, il est destiné à « aller de clarté en clarté, jusqu'à ce que se découvre pleinement, dans l'Apocalypse et dans la plénitude, quand nous le verrons face à face, le mystère qui était caché depuis le commencement et que l'on *croyait* » (VII, 44).

L'autorité des livres juifs ne sert qu'à garantir l'authenticité des faits historiques sur lesquels repose la foi du chétien et d'où elle s'élance vers une vérité plus haute. La croyance du chrétien est donc double, ce qu'il croit du passé est la moindre part de sa foi, et la plus humble : ce qu'il attend de l'avenir est la plus glorieuse. Les miracles, la crédibilité des témoins et des traditions, l'évidence enfin des prophéties réalisées mettent la foi à l'abri de toutes subtilités talmudiques et dialectiques. Mais rien ne saurait épuiser le contenu de la foi chrétienne ; il est illimité. Aussi est-ce à bon droit que toute la religion révélée s'appelle foi, confiance, assurance, elle est comme la certitude de l'enfant qui compte sur les promesses de Dieu. C'est ainsi qu'Abraham eut confiance en Dieu, car il ne doutait pas de la promesse de Dieu, et sa foi lui fut comptée à mérite. Moïse au contraire se vit refuser l'entrée de la Terre Promise, et sa législation dégénéra en superstition, parce que le principe de méfiance qui y était déposé se développa et parce qu'en s'attachant, dans un esprit d'incrédulité, à ces cérémonies symboliques, on oublia que le rôle n'en était que de préparation et tout passager. On lâcha la proie pour l'ombre, on confondit le moyen et la fin (VII, 44-5). Moïse et les prophètes sont la pierre angulaire du christianisme : mais cette pierre est devenue aujourd'hui une pierre d'achoppement et de scandale pour ces chrétiens rationalistes qui, par une nouvelle incrédulité, prétendent dégager et distinguer l'esprit de la lettre, se heurtent à la lettre, à la parole divine sur laquelle repose tout l'édifice du christianisme. Quant aux Juifs, qu'ils sachent que si Moïse est leur législateur, ce n'est là qu'une dignité pour lui bien secondaire et que sa vraie gloire est d'avoir été le plus grand des prophètes, d'avoir préfiguré un autre Prophète qu'il prévoyait et auquel il recommandait à son peuple d'obéir (VII, 45). Le veau d'or enfin qui fut adoré par Aaron et les chefs de la synagogue, « en l'honneur de l'Éternel » et donc sous prétexte de se conformer à la raison divine, fut l'entière destruction de la loi.— La pensée de Hamann est sans doute que, violée à peine pro-

mulguée, cette loi ne saurait avoir qu'une valeur symbolique et, comme il dit expressément qu'après cette abomination de la désolation il n'en reste qu'un cadavre putride, il faut entendre que le peuple juif voudrait en vain s'en faire un mérite et que le christianisme seul lui a donné, après coup et par la lumière qui en est rejaillie sur le passé, un sens élevé, le sens d'une préfiguration symbolique et prophétique (VII, 45-6). L'épisode du veau d'or est donc d'une haute portée historique ; il est à la limite de deux époques ; après lui le peuple juif perd sa consécration, Moïse devient comme son pape, Jérusalem n'a plus aucun droit à ce titre de cité sainte, elle est ce que sera Rome, la courtisane babylonienne, l'école où règne l'Accusateur et le Calomniateur des hommes.

L'orgueil judaïque ainsi abaissé, la splendeur du christianisme, qui n'a plus à craindre d'être offusquée, va paraître. Non certes, le christianisme ne met pas sa foi dans les dogmes, fussent-ils ceux de la philosophie qui varient avec les années et les modes ; le christianisme ne connaît d'autre foi que « la parole prophétique et certaine déposée dans les plus anciens documents du genre humain et dans les Ecritures Saintes du judaïsme authentique » (VII, 46-7). Il reste au peuple juif l'honneur d'avoir été choisi pour dépositaire de ce trésor dont il n'eut pas la clef[1].

Mais la politique céleste n'était pas au bout de ses vues ; l'histoire du peuple juif n'en montre que la partie humaine et ne révèle que les moyens employés ; rien d'étonnant donc si l'histoire de ce peuple et sa législation sont comme incrustées de faiblesses et souillées de taches humaines, par exemple d'emprunts faits à l'Egypte et ailleurs et récemment, par

1. Et ici, Hamann, se souvenant sans doute des explications données par Herder, montre que ce peuple juif était bien préparé à observer sans la comprendre la consigne qu'on lui donnait. A cette horde échappée de l'esclavage égyptien, il fallait une discipline rigoureuse et un maître inflexible : le peuple était d'ailleurs disposé par sa basse vanité et sa soif d'asservissement, par son goût extraordinaire pour les lois et les règlements, à devenir fidèle observateur des lois et conservateur du dépôt qui lui était confié. Tout le préparait à devenir ce que Hégel appellera « le peuple du Livre », tant parce qu'il en avait besoin que par le penchant qu'il y avait (VII. 47-8).

Mendelssohn, à la philosophie wolfienne (VII, 48). Tandis que les exégètes et les rabbins juifs, s'enfonçant de plus en plus dans la lettre et se jetant éperdument dans l'interprétation de la lettre seule, formaient un mandarinat ridicule, perdaient la clé du secret et en interdisaient l'entrée, la politique divine poursuivait sa carrière, d'un horizon à l'autre, tel le soleil, de la foi d'Abraham avant la loi à la foi des chrétiens après la loi (VII, 48-9).

Hamann est ici au cœur de son sujet. Il traite du rapport du judaïsme au christianisme ; il n'a plus à se tenir à quelque plan que ce soit. Le christianisme est sorti du judaïsme comme le papillon sort de la larve informe. Tout lien de l'un à l'autre est aussitôt rompu, car la législation mosaïque a été annulée par Celui qui l'a accomplie avec infiniment plus d'éclat encore qu'il n'y en avait eu à sa promulgation. Elle fut révélée parmi les éclairs et le tonnerre, sur une montagne d'Arabie. Mais le royaume céleste de l'Oint a été inscrit dans les âmes en caractères lisibles, ineffaçables, tels que tout passant les peut déchiffrer. Aussi ne faudrait-il avoir que railleries pour les outrecuidantes prétentions juives, — et la raillerie de Hamann ne laisse rien à désirer de celle de Voltaire : aussi toute la sacerdotale nation juive ne serait-elle que mépris de Dieu et de la raison divine si « la mythologie et l'économie hébraïques n'étaient pourtant le type et le symbole d'une économie qui la dépasse, l'horoscope d'un héros céleste grâce à l'apparition duquel tout est accompli déjà ou s'accomplira qui se trouve écrit dans la loi et les prophète » (VII, 49-51).

Au lieu de se glorifier de cette ombre de théocratie qu'ils ont eue, les juifs pourraient à bien meilleure raison vanter leur haute antiquité et ce premier livre de Moïse qui décrit la vie des patriarches. Leur loi est abolie, annulée ; seule leur histoire, surtout dans ses parties les plus anciennes, les grandit aux yeux du philosophe et du sage. C'est par ce fait que le document le plus ancien de l'humanité, selon l'expression de Herder, leur appartient, que les juifs se relèvent, malgré leur obstination et leur sot orgueil, dans l'estime de tout philosophe, de même que c'est par le caractère prophétique et symbolique de leur histoire qu'ils valent aux yeux du chrétien. Si le judaïsme n'est que la chrysalide d'où devait

s'échapper le christianisme, les juifs sont incontestablement la race la plus antique et la plus noble parmi les hommes (VII, 51-3). La grandeur des juifs n'est pas dans ce qu'ils ont fait ni dans le mérite qu'ils ont pu avoir à le faire, elle n'est pas par exemple dans l'observance de la loi ; elle est tout entière dans ce qui leur a été fait par Dieu, dans les bienfaits qu'ils en ont reçus, dans la grâce qui les a accompagnés depuis l'origine, dans leur histoire qui fait partie du plan miséricordieux de la divinité.

Il y a en ce point une soudaine déviation de la pensée de Hamann. Un soupçon lui est venu. « A quoi bon, semble-t-il s'être demandé, à quoi bon argumenter en chrétien contre Mendelssohn et lui enseigner le rapport de ma religion à la sienne ? Suis-je bien sûr d'avoir un juif, un vrai juif en face de moi ? N'est-ce pas plutôt un de ces philosophes de Berlin, un de ces humanistes qui se réclament de la tradition grecque, qui se piquent de finesse et d'atticisme, en matière de goût et de style ? » Ce n'est plus en effet au juif qu'il s'adresse, mais au philosophe (VII, 53), au disciple de ces Grecs qui n'étaient que des enfants et qui, parmi d'autres jeux, inventèrent la philosophie. Et ce philosophe auquel Hamann va s'adresser ne sera même pas déiste : le soupçon de Hamann se précise ; il accuse Mendelssohn, et l'atticisme dont il l'accuse est l'athéisme systématique. C'est ce passage qui frappa le plus désagréablement Mendelssohn et ses amis, et il semble que Hamann depuis l'ait parfois regretté. Il n'insiste pas d'ailleurs sur une accusation mal fondée qui peut paraître purement gratuite et injurieuse. Il se contente de la lancer. Il continue, il est vrai, de s'adresser au philosophe plutôt qu'à l'apologiste du judaïsme, mais au philosophe déiste.

Ce qui peut-être a porté Hamann à cette accusation, c'est qu'en refusant d'admettre l'idée Lessingienne de l'éducation divine du genre humain (M. *W.*, III, 317), Mendelssohn semblait repousser toute idée de providence[1]. Hamann au con-

1. Ce qu'il reprochait en réalité à la belle et haute pensée de Lessing, c'était d'établir des classes ou du moins des degrés entre les hommes et les peuples suivant que leur éducation religieuse était plus ou moins avancée. C'est au nom de la raison humaine partout sensiblement égale, au nom de l'amour et du respect que nous devons également

traire jugeait cette concession de Lessing, à supposer que c'en fût une, insuffisante et sa conception trop générale, trop rationaliste, trop purement humaine et pas assez chrétienne de beaucoup. Ce n'était là à ses yeux qu'un de ces « dadas transcendantaux » (VII, 53) par lesquels les « spermologues » de la saine raison essaient de se distinguer du peuple et de son culte et d'expliquer à leur manière, d'une façon originale, les phénomènes étranges en se fondant sur des relations curieuses, sur des légendes orientales, sur des bruits qui courent, sur des rêves, des pressentiments et autres enfantillages. Rien dans la Bible, à son sens, n'autorise la pensée de Lessing. Aussi n'a-t-il que raillerie, et raillerie assez lourde, pour ce système[1]. Quant à Mendelssohn, qu'il n'aille pas repousser loin de lui l'idée de Lessing : ne veut-il pas lui aussi dégrader l'institution divine de l'Eglise, l'abaisser et la réduire jusqu'à n'en plus faire qu'une institution d'éducation publique ? (VII, 54). Et en effet, il va si loin dans sa minutie d'homme d'école qu'il expose tout au long les rapports de la foi au système d'écriture ! — C'est ce que Mendelssohn avait été amené à faire en effet, et voici comme.

Mendelssohn ne pouvait admettre qu'une vérité historique contingente, fût-ce un miracle, servît à prouver, confirmer ou infirmer une vérité rationnelle, éternelle et nécessaire (M. *W.*, III, 319-21). Il rééditait ainsi la polémique de l'*Inconnu* de Lessing dans le plus fameux de ses *fragments*.

ment à tous les hommes que Mendelssohn repoussait la belle image de son ami, par un excès de confiance en la raison et par défaut de sens historique. Il lui semblait que c'était là trop présumer, trop accorder aussi à la conception que se fait de Dieu la religion positive.

1. Avec le penchant qu'il a à saisir des rapports insaisissables à tout autre que lui, il donne à entendre que Dieu, Jupiter, jadis le premier des philosophes, en fut sans doute réduit à se faire pédagogue du jour où les grands de la terre comme Frédéric II revendiquèrent pour eux le titre de philosophes (VII, 54). Il faut entendre, je pense, que les grands de la terre et l'État s'étant arrogé la direction effective de toutes les affaires humaines, il ne restait plus à Dieu que le département de l'éducation. Le régime frédéricien est contemporain de la théorie lessingienne ; il n'y a d'autre rapport de l'un à l'autre que celui-là. Il plaît à Hamann de voir en ces phénomènes à peu près simultanés un signe, un symbole ; son ironie retombe d'ailleurs de tout son poids sur le régime frédéricien et sur la personne du roi.

Sans doute, il se trouve dans la Loi juive des vérités rationnelles. Mais jamais elles ne sont représentées autrement que comme des vérités rationnelles, elles restent toujours soumises à l'examen de la raison ; et surtout il n'y va pas du salut selon qu'on les croit ou qu'on les repousse (*M. W.*, III, 321-2). Le grand mérite du judaïsme est ainsi, aux yeux de son apologiste, de n'avoir pas confié à l'écriture ce qui est de l'âme, de l'avoir réservé à l'enseignement oral, moins autoritaire et rigide et qui s'accommode de la discussion (*ibid.*, 324-6). Et avec une violence qui étonne de sa part, Mendelssohn se plaint des progrès dévorants de l'imprimerie et de la place qu'a prise la littérature, l'écriture, la lecture et la lettre enfin aux dépens de la libre conversation et de l'esprit (*ibid.*, 324, 5, 6) : des maux infinis en sont découlés que ne connaissait pas l'humanité primitive, l'arrogance des jeunes gens tolérée, l'expérience des vieillards méprisée. Il partait de là pour examiner dans quel rapport, aux différents âges, avaient été les idées des hommes et particulièrement leurs idées religieuses avec les différents systèmes d'écriture dont ils usaient (*ibid.*, 326 seqq.). Pour atténuer la difficulté du passage de l'écriture hiéroglyphique à l'écriture alphabétique, il a été amené à faire cette observation que l'écriture alphabétique n'est pas nécessairement ni exclusivement une simple notation des sons, et que le sourd-muet par exemple passe immédiatement du signe graphique à l'idée de la chose désignée sans passer par le signe vocal et sans traduire d'abord la lettre par le son (*ibid.*, 330). — Hamann se heurte à cette remarque de Mendelssohn : il traduit « l'écriture est une désignation immédiate des choses », et il voit là sinon tout un programme, comme on dit, du moins un symbole.

Voilà donc Mendelssohn qui reproche aux chrétiens d'avoir lié leurs dogmes à la lettre morte, et qui d'autre part prétend que la lettre désigne directement son objet sans qu'il faille remonter d'abord au signe vocal, au son vivant qui prête toute sa force à l'écriture ! Bel avantage que celui de passer directement de la lettre à la chose, et combien regrettable que seuls des philosophes sourds-muets de naissance puissent prétendre à ce privilège ! (VII, 55). Grâce à lui, tout devient possible, et il appartient à l'empereur de Pékin, à

Frédéric II en son traité de *La Littérature allemande*, d'ignorer à son gré, de condamner ou de corriger toute la Littérature allemande, comme il appartient aux sourds et sans doute aux directeurs de l'*Allgemeine deutsche Bibliothek* de le faire !

Toujours d'ailleurs, au bout de ces excursions et divagations, Hamann se voit ramené à son sujet, à son unique propos ; si lointaines qu'elles paraissent et si loin qu'elles semblent l'entraîner, elles ne font qu'y servir en lui fournissant de nouveaux aliments. S'étant attaché à une digression de Mendelssohn pour y greffer lui-même une digression ironique à double tranchant, Hamann s'y cramponne pour ainsi dire et ne la quitte pas qu'il ne l'ait fait aboutir au cœur de son sujet. Pour expliquer la transition de l'écriture hiéroglyphique à l'écriture alphabétique, Mendelssohn observait que l'on avait dû s'apercevoir, à force de traduire l'écriture en paroles et de transcrire les paroles en écriture, du petit nombre de signes élémentaires, tant écrits que parlés, qui, par le seul jeu de leurs combinaisons, désignaient tout l'ensemble des images et idées possibles (*M. W.*, III, 330). — Reprenant les paroles mêmes de Mendelssohn, Hamann les détourne du sens qu'il y attachait et les applique non plus à l'écriture mais à l'histoire ; ne pourrait-on pas en dire autant de l'histoire (VII, 55), n'en serait-il pas de l'histoire de l'humanité comme il en est du savoir humain ? Et, reprenant pied brusquement dans son sujet, Hamann conclut par un de ces *donc* (*daher*) inattendus, déconcertants et plus volontaires que logiques, dont il fait un si fréquent usage ; il affirme de l'histoire du peuple juif ce qu'il donnait à entendre de l'histoire en général de l'humanité : oui, l'histoire juive, comme ses lois rituelles, est un « livre élémentaire, un rudiment de toute l'histoire littéraire du ciel, de la terre et de dessous-terre », un calendrier perpétuel établi selon les plans du gouvernement divin (VII, 55-6). Toute l'histoire juive est prophétie. Mais peut-être les nations ont-elles eu quelque pressentiment analogue, encore que plus obscur. Aussi, ce qui distingue plus particulièrement encore l'esprit de l'histoire juive de celui des autres histoires et des autres peuples, c'est l'idéal qui la traverse d'un chevalier, d'un sauveur (*Rit-*

ter-Retter), d'un *Goël*, d'un homme miraculeux et fort, d'un Messie enfin destiné à renouveler la terre et le ciel, à édifier la Jérusalem céleste (VII, 56-7). Telle est la grande vérité historique, — puisque le judaïsme n'en connait pas d'autre — concernant le roi des juifs : elle vaut pour le temps et pour l'éternité, elle est la base et le sommet, l'A et l'Ω du christianisme ; la théocratie mosaïque a atteint, à l'avènement du Sauveur, sa fin et son tombeau ; mais il en est résulté pour les Juifs de nouvelles obligations méta-mosaïques pires que l'esclavage d'Egypte ou l'exil babylonien (VII, 57).

Quant aux chrétiens, le seul péché qu'ils connaissent contre l'esprit de leur religion, c'est l'incrédulité. Car leur religion a ceci de remarquable qu'elle ne consiste pas à faire telle ou telle chose, qu'il n'est pas de commandement suprême qui la puisse résumer, qu'elle ne se formule pas en lois, qu'elle ne se réduit pas à une morale ; elle consiste tout entière dans les actes, les œuvres que Dieu a accomplis, dans les institutions que Dieu a fondées, dans les mesures que Dieu a prises en vue du salut du monde entier. Et du chrétien, le christianisme exige seulement la foi à tout ce que Dieu a fait pour lui (VII, 58). — Le christianisme essentiel ainsi défini, les difficultés que Mendelssohn soulève contre lui paraissent bien oiseuses. Il se heurte à la dogmatique et au droit ecclésiastique ; mais ce ne sont là qu'institutions d'éducation et d'administration publiques, soumises en cette qualité au bon plaisir du souverain et qui offriront un spectacle plus ou moins beau et réjouissant suivant l'esthétique du moment. Ce ne sont là que choses visibles, publiques, qui s'offrent à tous ; il n'y faut chercher ni la religion ni la sagesse d'en haut ; tout en est terrestre, humain et parfois diabolique, car tout y dépend de l'influence de cardinaux ou de *ciceroni* italiens d'une part et, de l'autre, du système politique en faveur, que ce soit la tolérance armée ou la neutralité qui l'emporte. L'église et l'école sont les produits monstrueux de la raison et de l'Etat ; elles se sont vendues à l'une et à l'autre, elles ont trahi l'une et l'autre ; la philosophie et la politique, s'emparant dans leur commune illusion de l'épée de la superstition, et se couvrant du bouclier de l'incrédulité, ont violenté la dogmatique et l'on mise à mal, pis encore qu'Amnon ne violenta la sœur de son frère Absalon (2 *Sam.*, XIII, 15, 17 ; VII, 58-9).

On voit que Hamann abandonne d'un cœur léger à la critique de Mendelssohn toutes les parties visibles et les ouvrages extérieurs, pour ainsi dire, du christianisme, tout ce qui en fait le corps et lui donne apparence et figure en ce monde. Il dépasse de beaucoup en ses paroles tout ce que le prudent philosophe juif aurait osé articuler, et même tout ce qu'il aurait osé penser. Mendelssohn avait un certain respect pour cet édifice de l'Eglise nationale qu'il voyait du dehors triomphante, menaçante et enfin en possession d'état. Hamann qui la connaissait du dedans, qui la savait minée par le rationalisme des pasteurs libéraux, plus redoutable mille fois que le rationalisme profane et extérieur, qui la savait peu protégée, peut-être trahie par le roi qui en était le protecteur désigné, Hamann n'en eût sans doute pas fait le portrait que l'on vient de voir sous un autre règne que celui de Frédéric II. Il ne s'agissait pas tant pour lui de savoir s'il y avait une Eglise nationale ; c'était d'abord à l'Etat d'être chrétien. Sous Frédéric II, il ne pouvait croire qu'il y eût un Etat chrétien ; si bien qu'à proprement parler il ne défend pas ce qui est contre Mendelssohn qui voudrait qu'il ne fût pas : il défend un idéal positif contre un idéal négatif, mais — quoique pour des raisons contraires, — la réalité ne le satisfait pas plus qu'elle ne contente son adversaire. Le corps, la partie visible et faible et attaquable de l'Eglise est abandonnée à ses ennemis ; il n'y a rien à changer. Il s'agit d'en sauver la partie éternelle et immatérielle, d'en maintenir pure et intacte et d'en sauver enfin l'âme.

Que sont d'ailleurs ces institutions publiques de l'Eglise ? Mendelssohn l'a bien dit : elles sont fondées sur le rapport de l'homme à Dieu. Mais, avant de définir ce qui se superpose à ce rapport, ne faudrait-il pas s'entendre sur ce qu'il est et l'examiner ? Oui certes, et alors on verrait qu'avant que la question se pose du rapport de l'homme à Dieu, on constate une infinie disproportion entre l'homme et Dieu[1]. Pour que cette disproportion disparaisse et qu'une commune

1. C'est ici le passage auquel Jacobi faisait allusion plus haut.

mesure s'établisse, « il faut ou bien que l'homme s'élève jusqu'à participer de la nature divine ou bien que Dieu s'abaisse jusqu'à la condition humaine, jusqu'à se revêtir de chair et de sang ». Tant que l'un ou l'autre n'a pas eu lieu, il ne saurait y avoir de rapport de l'homme à Dieu, parce qu'il n'y a pas de commune mesure (VII, 59). Juifs et partisans de la religion naturelle ont donné à ce problème fondamental une solution également flatteuse pour l'orgueil humain : les premiers se vantent de tenir leur législation de Dieu, les seconds prétendent avoir part à la raison divine. Quant au chrétien, il ne lui reste qu'à croire de toute son âme, de tout son cœur aux paroles de la consommation du sacrifice sur la Croix : « Voici comme Dieu a aimé les hommes ». Ces paroles sont le gage de la victoire qu'il remportera sur le monde (VII, 60).

La dernière partie du livre de Mendelssohn n'était plus qu'une apologie du judaïsme, un chaleureux plaidoyer pour la tolérance, un appel aux chrétiens, sujets et monarques, pour que les Juifs fussent traités sur un pied d'égalité complète, pour qu'on cessât de les inquiéter, qu'on renonçât surtout et du tout à l'espoir de les convertir. L'ironie de Hamann consistera à demander pour l'Eglise nationale et le christianisme la faveur précisément et à revendiquer le droit même que Mendelssohn réclame pour ses coreligionnaires. On comprend à ce coup qu'il ait redouté les ciseaux des censeurs berlinois : son opuscule est, par ce côté du moins, un pamphlet et s'inspire d'un sentiment d'opposition à la politique religieuse, fiscale et l'on peut dire générale de Frédéric II.

S'il y a disproportion de l'homme à Dieu, il semble qu'il y ait disproportion aussi d'homme à homme ; et, comme l'Eglise et ses institutions souffraient de celle-là, il semble que l'Etat et les siennes souffrent de celle-ci, en portent la trace et en subissent la fatalité (VII, 60). Mendelssohn a rappelé bien imprudemment le conseil de Jésus qui voulait qu'on payât les deux impôts, à César ce qui est de César, à Dieu ce qui est de Dieu. Il a rappelé à Hamann de douloureux et cuisants souvenirs : Hamann s'est souvenu de tout ce que lui ont coûté les impôts de Frédéric II et la régie française au service de laquelle il peine depuis des années. Ce qu'on lui enlève des nécessités de la vie par le « système de convenance », on

le prodigue à des « Galiléens welches, à des aventuriers et chevaliers d'industrie philosophique » ; de la misère du pays, leur alchimie compose pour eux des pots de viande d'Egypte. Mais en leur faisant subir ce traitement indigne, on *anoblit* les enfants du pays ; ils trouveront leur consolation dans cette dogmatique qui n'est point celle de l'Etat et d'après laquelle, prendre peu et payer beaucoup n'est ni d'un sentiment bas ni une action vile.

Ayant associé dans son esprit le judaïsme et la religion naturelle, Hamann, les associant toujours plus étroitement et n'oubliant pas que son roi est ce qu'on appelait alors un « naturaliste », retrouve dans sa politique cette avarice, cet égoïsme que l'on voit au juif ; l'ingratitude que l'on reproche au roi et que les juifs ont eue pour les grâces de Dieu forme un trait de plus qui leur est commun (VII, 60-2). Et ici on ne sait plus trop, tant il les confond dans sa haine, ce que Hamann hait le plus du déisme juif ou du régime frédéricien. Un tel roi n'est pas le représentant sur terre du Dieu vivant ; c'est un dieu de la terre, un dieu mortel, une idole, un tyran. Avec ses maximes de tolérance et de sagesse, avec ses exploits héroïques et meurtriers, il rappelle celui-là auquel Dieu dans sa colère abandonna le peuple pour que le sort du peuple fût entre ses mains. Si le roi est aussi égoïste et avare que le juif, le juif d'autre part est comparable à ce roi que Quintus Icilius appelait l'illustre ingrat. Car les Juifs n'ont pas voulu comprendre que si Dieu leur a fait la grâce de les choisir pour instruments de son grand dessein, de les employer à la rédemption et à la palingénésie de toute la Création, Dieu n'en laisse pas moins d'être le Père de tous les hommes qui fait tomber la pluie et luire le soleil sans acception de personne. Des bienfaits de Dieu, ils ont fait les idoles de leur vanité et tissé le filet de leur avarice. Et c'est ainsi qu'ils ont donné aussi un spectacle ridicule. Car ils rappellent l'âne de la fable qui portait les objets sacrés et qui se faisait un mérite et une gloire de l'adoration que les fidèles adressaient à ce qu'il portait. Mais, tandis que l'âne n'est que ridicule, les Juifs qui revendiquent pour eux comme un droit ce qu'ils ont en réalité usurpé et volé, poursuivent leur avantage, poussent leur pointe, et c'est par les soins de leurs sophistes,

étroitement alliés aux sophistes de la religion naturelle, que tout le mécanisme de la légalité politique et religieuse est manié, dans un esprit de mensonge et de colère, avec un zèle infernal qui se consume lui-même et qui ne laisse après soi qu'une ruine de tout ce qui fut forme humaine ou divine. Comment, dans ces conditions, invoquerait-on la tolérance en faveur des Juifs ? C'est se moquer ! Ce qui a besoin d'être toléré, c'est le royaume qui n'est pas de ce monde ; en fait de droit ecclésiastique, c'est tout juste si l'on peut demander pour le christianisme d'être ici-bas souffert. En effet, le royaume des cieux, cette législation divine — car le christianisme est cela aussi, et à meilleur titre que le judaïsme qui n'était que cela, — comment les institutions publiques qui ne reposent que sur une autorité humaine pourraient-elles subsister auprès de lui ? Elles risqueraient de se voir la tête et les mains tranchées, comme il est dit de Dagon, et il n'en resterait bientôt que le tronc, la partie la moins glorieuse (VII, 62).

L'indignation de Hamann s'exhale en ironie. Il se repose un peu de ce grand mouvement qui l'a porté jusqu'ici, et, avant de s'y abandonner à nouveau et de revenir sur l'interprétation donnée par Mendelssohn de la parabole du drachme, il esquisse en quelques mots l'idée qu'il se fait des rapports désirables et possibles de l'Eglise à l'Etat. C'est en ces douze lignes, en ce bref paragraphe brusquement interrompu et tronqué que se trouve la solution qu'il propose de la question soulevée par Mendelssohn. Ce n'est pas par un argument qu'il lui répond, c'est par une image. Et cette image est de tradition, il ne l'invente pas, il n'est pas le premier qui se soit avisé de figurer l'Etat et l'Eglise sous les traits d'Aaron et de Moïse et le rapport de ces deux institutions par celui des deux frères. Le plus jeune, Moïse, était un Dieu pour l'aîné; l'aîné se contentait d'être le prophète, l'interprète, la bouche de Moïse qui l'était de Dieu et parce qu'il l'était de Dieu. Cette image traditionnelle est complétée par Hamann qui représente la philosophie sous le nom de Myriam, la sœur de Moïse et d'Aaron, sans doute parce que Dieu l'affligea de la lèpre (VII, 62).

Hamann, après cette allégorie, se sent libre, il ne doit plus aucune réfutation à Mendelssohn. Il use de cette liberté pour lui reprocher le pharisaïsme de ses interprétations (VII, 63-4). Cette grande difficulté des rapports de l'Eglise à l'Etat a été tranchée par Jésus quand il a répondu : « Donnez à César ce qui est de César et à Dieu ce qui est de Dieu. » Mendelssohn, qui croit ne pouvoir s'en tenir à cette solution, en a fait la critique (M. *W.*, III, 355). « Elle ne résout rien du tout, a-t-il dit, elle ne fait tout au plus que poser la question, elle ne donne aucun moyen de mettre fin au conflit des devoirs qu'elle statue au contraire et qu'elle éternise. » Il va même jusqu'à y voir une invitation à servir deux maîtres à la fois! Et en insinuant que cette réponse a été dictée à Jésus par une prudence tout humaine, il fait au fondateur du christianisme une injure que les chrétiens ne sauraient souffrir. — Hamann le lui fait bien voir. Il lui rappelle, ce qu'il a oublié, dans quelles circonstances cette parole fut prononcée : c'est à la question perfide des Pharisiens que Jésus répondit de la sorte. Et les hypocrites en cette rencontre sont ces partisans de la libre religion naturelle qui, sans vouloir connaître Eglise ni Etat, jouissent de leur orgueil et de leur « veine de pendus » aux dépens de tout le genre humain.

Maintenant, il est permis de conclure. Hamann se souvient qu'il est un prédicateur dans le désert et aussi qu'il est un honnête pasteur dont Mendelssohn voulait qu'on supprimât le traitement. Mais, si l'auteur de *Jérusalem* a prouvé que les prêtres ne sont ni plus ni moins que des écrivains qui se font payer les peines qu'ils prennent, il ne se distingue guère de son côté des fanatiques « du paganisme, de la religion naturelle et de l'athéisme », car, ignorant et niant le Fils, il ne saurait qu'ignorer et nier le Père, et il n'y a pas de Dieu en dehors du christianisme (VII, 64-5). Le Père est uni au Fils indissolublement, d'une manière qui ne souffre nulle séparation, nulle distinction, d'ordre métaphysique ni politique. Seul, le Fils qui est au sein du Père a pu faire l'exégèse de sa plénitude de foi et de vérité.

Les deux ennemis du christianisme sont le Juif et le Grec. L'un, le croyant, attend encore son Messie qui est venu ; l'autre, le philosophe, attend encore une science qu'il n'a pas, une raison dont on dira un jour : voici Jézabel ! Dans

sa vaine attente, le Juif a dû renoncer à son rêve d'une monarchie universelle; il a été maudit, il est devenu le serviteur des serviteurs parmi ses frères; au lieu du temple qu'il voulait rebâtir, il n'a que des écoles, et quelles écoles! elles ressemblent à l'étable où naquit le vrai roi des Juifs qu'il n'a pas voulu reconnaître. Quant au « philosophe à la grecque », on le connaît, il est sur le trône, et l'on sait de reste si c'est un roi de justice et de paix; ses lévites et ses prêtres s'attaquent à tout ce qui porte bourse; son règne est spoliateur et fatal à toute virilité. Son Capitole (sans doute Potsdam) est un Bedlam, et son Académie (*Coheleth*, v. VIII[1], 352), un ossuaire (VII, 65-6). — Ces deux ennemis du christianisme sont des aveugles, qui ne savent pas ce qu'ils sont et qui ont le ridicule de se croire le contraire de ce qu'ils sont en effet. Au fond, ils ne se distinguent pas grandement l'un de l'autre, et Hamann a pris soin de confondre leurs attributs, de donner au Juif des écoles, au philosophe des lévites et des prêtres, pour rendre plus apparent cet échange qui s'est fait entre l'un et l'autre que réunit leur haine commune du christianisme. — Le langage d'un philosophe comme David Hume ressemble parfois de bien près à celui d'un Pharisien comme Philon (VII, 66). Ils en arrivent tous deux à avouer leur ignorance, l'embarras qu'ils éprouvent par exemple devant la question de leur propre existence. Et non seulement ils sont tous deux dépourvus de certitude et réduits à cette attitude qu'on appellerait aujourd'hui l'agnosticisme : il y a plus, et le déiste ressemble au Juif en ceci encore que, comme lui, il attend un Messie qui lui dise le mot des dernières énigmes; qu'il appelle d'ailleurs ce Messie *Adventitious Instructor*, qu'il aspire comme Lessing à un troisième Testament qui serait au Nouveau ce que le Nouveau est à l'Ancien, le philosophe se rend coupable de cet anachronisme juif qui consiste à attendre celui qui est déjà venu et à implorer de Dieu un autre Evangile que celui de la Croix.

Cette philosophie — et c'est de celle de Mendelssohn qu'il est question — n'est d'ailleurs pas purement juive; son langage est à moitié asdodéen (*Néhémie*, 13, 24); mais combien n'est-elle pas coupable quand elle s'applique à dégoûter les chrétiens de se vouer par vœux et serments en matière de

foi! On voit que Hamann revient ici à la critique du détail et des applications pratiques de la théorie de Mendelssohn. Et voilà pour le serment en matière de foi (VII, 67). Voici pour la rétribution des prêtres (VII, 67-8). « Enseigner, prêcher, consoler, n'est-ce pas agir et se fatiguer? » et pourquoi cela mériterait-il moins salaire que le travail d'un écrivain et, Hamann ne le dit pas, mais il le pense, d'un commis de ministre ou de fermier général?

Mais il n'est guère possible de conclure sur des considérations politiques aussi terre-à-terre que celles-là. A ces considérations qui, de la part de Mendelssohn, étaient profanes et que Hamann a su élever en dignité, il fallait une conclusion qui fût purement religieuse, puisque c'était le seul souci de la gloire de Dieu et de la foi qui y avait engagé Hamann. Mendelssohn s'est élevé contre le scepticisme, il s'en croit bien définitivement guéri, au point qu'il se vante d'en avoir guéri les autres. C'est ce mot qui sert à Hamann de tremplin et d'amorce. — Il établit un double parallélisme entre la foi et le doute qui sont à notre intelligence ce que la peur et l'espérance sont à nos désirs, et, d'autre part, entre la vérité et le mensonge qui servent d'instruments à notre entendement, comme les images que nous nous faisons à tort ou à raison du bien et du mal sont les organes de notre volonté. Avec ces instruments, ne nous flattons pas d'atteindre à une connaissance complète! ce que nous en avons n'est jamais que fragmentaire. Même quand notre connaissance est rationnelle, œuvre de l'intelligence, elle se compose de croyances et de doutes; ou bien nous croyons la vérité et doutons de l'erreur, ou bien nous croyons l'erreur et doutons de la vérité. Telle est notre connaissance; elle se ramène à croire et ne croire pas. Et la foi, sous-jacente à toute connaissance, est antérieure aussi à toute philosophie, à tout système. Usant des paroles de Garve, l'ami de Mendelssohn, Hamann établit, de l'aveu de ce philosophe, que tous les différents systèmes n'ont été produits que par cette foi primordiale et inventés que pour la justifier. Qu'en résulte-t-il? Il en résulte que l'important, l'essentiel est de placer sa foi où il faut et de garder son doute pour les occasions légitimes. De quelque façon que l'on raisonne et que l'on s'y prenne pour édifier

son système, tout dépendra du principe, du point de départ; et ce point de départ n'est pas dans le raisonnement, mais dans la foi. Le tout est donc de savoir si l'on a évité l'erreur initiale qui est de croire ce qui est douteux et de douter de ce qu'il faut croire. Si l'on tombe dans cette erreur, pour habile logicien que l'on soit, « la lumière qui est en nous deviendra ténèbres », la religion ne sera plus qu'une vaine parade d'Eglise, la philosophie ne sera plus qu'une vaine succession de sons prétentieux. Cet état est une vraie maladie de l'âme dont les deux symptômes, comparables à l'ardeur et au frisson de la fièvre, sont : qu'on se montre sceptique à l'égard de la vérité et crédule à l'égard de l'erreur. Voilà donc la maladie que Mendelssohn a connue et dont il a voulu guérir les autres. Il reconnaît lui-même qu'il est difficile d'en guérir et de la traiter chez autrui, qu'il ne tient pas à nous que la guérison réussisse. Si le succès n'est pas dans nos mains, c'est sans doute qu'il est entre les mains de Celui de qui nous tenons l'existence et la foi. Loin de pouvoir engendrer à volonté ou provoquer la foi, nous ne pouvons même pas dire ce que c'est que cette vérité à laquelle il nous faut croire. C'est un esprit que le monde ne saurait concevoir ni embrasser, car le monde ne le voit ni ne le connaît. De sorte que, tant pour la forme que pour le contenu, toute foi nous vient de Dieu. Cela paraît si clair à Hamann, si évident, si incontestable qu'il s'écrie : « Malheur au misérable qui aurait quelque réserve à faire sur ces paroles modestes et claires ! » Il n'y a rien là d'ailleurs qui puisse décourager un chrétien. Car ce monde qui n'est pas capable de vérité, quelle estime en fera un « lecteur recueilli », et que lui importe la paix que donne le monde et dont Mendelssohn fait si grand cas ? Les questions juridiques débattues par le philosophe berlinois et qui toutes concernent les actions des hommes et se rapportent à leur sort ici-bas, ne seront pas agitées par un chrétien qui, sachant avec certitude que le jour du seigneur viendra tel un voleur dans la nuit, ne songe qu'à se préparer à ce jour et à cet événement subit. Le Seigneur est le dieu de paix, il est exalté au-dessus de toute raison ; ce n'est pas à nous de rêver l'établissement de la paix, d'une paix toute temporelle, ni d'exercer notre raison

querelleuse et imparfaite ; il nous appartient de prier, pour qu'il nous sanctifie, afin que nous restions irréprochables d'esprit, d'âme et de corps en vue de l'avenir et de son jour (VII, 68-70).

La polémique s'achève et se perd dans l'édification. Et c'est justice, et il le fallait bien, puisqu'une intention apologétique a présidé à tout l'opuscule, qu'un esprit d'édification l'a pénétré et que la réfutation de Mendelssohn n'a été entreprise que parce qu'elle offrait prétexte et occasion de poursuivre un plan dont l'ampleur dépasse et la personne de Mendelssohn et tous ses écrits passés et futurs, actuels et possibles. — Tel est bien en somme le contenu, l'*argument* de cet opuscule. On peut en dire autant de tous les autres. Il n'y a chaque fois que l'affabulation, pour ainsi dire, l'occasion et le prétexte qui change. Quant à l'essentiel, Hamann ne fait que répéter et il n'a pas autre chose à faire. Aussi ne faut-il chercher dans aucun opuscule plus qu'il ne s'y trouve, plus que l'auteur n'y a mis, plus qu'il n'y a su lire lui-même quand il l'a relu.

Pour celui-ci, nous avons le grand avantage d'apprendre de l'auteur lui-même ce qu'il faut y voir. Il y a là-dessus deux témoignages de Hamann. D'abord, il y a la *Lettre Volante* qui est un commentaire général et qui vaut pour cet opuscule et pour tous les autres, mais pour celui-ci éminemment. Il y a aussi les notes que le jour de la proclamation de Frédéric-Guillaume II, Hamann écrivit sur les dernières pages d'un exemplaire de sa brochure et que l'éditeur Wiener a recueillies (VIII[1], 352-5). — Hamann précise les deux motifs, politique et religieux, de *Golgotha et Scheblimini*. C'est une critique de *Jérusalem*. Or, que signifie ce titre choisi par Mendelssohn ? Nul ne se l'est demandé. Il faut pourtant savoir que Jérusalem est la ville d'un grand roi, comme il est dit au discours sur la Montagne ; et par l'usage qu'il en a fait, Mendelssohn a donc profané ce nom par lequel il était défendu de jurer. Semblablement, le titre de la brochure que Hamann lui oppose, est plein de signification : il se rapporte au grand roi de cette ville, à ce qu'il souffrit sur le Calvaire, et aux paroles par lesquelles Dieu son Père l'invita à prendre place à sa droite et l'exalta,

selon qu'il était prédit au psaume de David. Faute d'avoir compris le sens de ces deux titres, les Berlinois admirèrent le premier de ces deux ouvrages en condamnant et déchirant l'autre. Et ceci peut déjà passer pour l'*argument* d'une partie de la *Feuille Volante*. — Quant au reproche d'athéisme que Hamann a lancé contre Mendelssohn (VII, 64-5), il ne le retire ici ni ne le regrette. En prétendant prouver l'existence de Dieu, dans ses *Morgenstunden*, Mendelssohn l'a justifié. Démontrer Dieu et le nier, c'est « sottise des deux parts ». Ce qu'il faudrait apprendre aux philosophes Berlinois, c'est la foi et le tremblement, et c'est ce qu'ils n'apprendront jamais. — De religieuse qu'elle était jusqu'ici la discussion se fait politique. Ne sont-ce pas en effet ces mêmes philosophes qui sont responsables de tout ce que l'Allemagne et la Prusse avec elle ont souffert du fait des maudites théories et de leurs applications ? Au début du XVIII[e] siècle, l'électorat fut absorbé par le royaume ; du temps de Frédéric II, tout le royaume et particulièrement la vieille province de Prusse ont été sacrifiés à l'électorat de Brandebourg et à sa capitale, Berlin. Et ce renversement universel s'opéra sous le prétexte hypocrite d'une réforme philosophique de l'Etat. Mais voici un nouveau monarque, et Hamann, en ce jour du moins, en espère beaucoup. Il adresse à Dieu une prière, le suppliant de convertir à soi le cœur du nouveau souverain, de le disposer favorablement pour les enfants du pays que son prédécesseur a négligés indignement. Il n'est pas le seul en ce moment qui demande que tous les calomniateurs et oppresseurs des sujets prussiens soient punis ; on sait qu'il y eut des victimes à l'avènement de Frédéric-Guillaume II et que de Launay, le supérieur de Hamann, en fut. — On voit à cet exposé que fait Hamann de son œuvre quelle conception il s'en fait et la façon dont il en simplifie et réduit l'analyse, en diminue la richesse et la complexité pour en élever d'autant plus la portée. Il y a beaucoup plus dans *Golgotha et Scheblimini* que Hamann ne dit là, et qu'il n'en retient dans ce bref *memento*. Mais il voulait oublier, il avait oublié peut-être tout ce qui n'appartenait pas directement à son plan.

On laisse à penser si la critique des Berlinois fut sévère ! Ils étaient attaqués dans la personne de celui qui les représentait le plus dignement, attaqués sans ménagements aucuns, puisqu'on les accusait d'athéisme et d'insincérité, attaqués d'autre part d'une manière tellement évasive pourtant et fuyante, par un ennemi si peu saisissable, avec des armes si parfaitement différentes des leurs qu'une réfutation en règle était presque impossible. — L'auteur de la critique de *Golgotha et Scheblimini* parue en 1785 dans le premier numéro du tome LXIII de l'*Allgemeine deutsche Bibliothek*, en fait l'aveu : il renonce à réfuter ou seulement à démasquer et nommer cet adversaire d'ailleurs bien connu des Berlinois ; après avoir rappelé que, malgré leurs défauts et leur obscurité, ses œuvres de débutant furent saluées amicalement par les *Litteratur-Briefe*, il observe qu'il a pris un ton de plus en plus âpre et violent, que l'humoriste a fait de plus en plus figure de fanatique. Quant aux moyens et à la méthode de polémique de Hamann, le critique anonyme donne à entendre qu'il y a soupçon légitime d'insincérité contre celui qui embrouille les questions délicates qu'un autre a pris soin de débrouiller en conscience.

Si le critique anonyme était mécontent, Mendelssohn ne l'était pas moins. Au moment même où il se voyait menacé de l'assaut de Jacobi, presque en pleine bataille déjà, un coup droit lui était porté par un homme qu'il n'avait jamais offensé, qu'il avait essayé, maladroitement peut-être mais avec bienveillance et de bonne foi, de gagner. Il y avait dans la nature de Hamann des profondeurs où Mendelssohn n'était jamais descendu, où il n'avait jamais jeté un regard. Ces natures-là, plus cachées, secrètes et profondes, se vengent parfois terriblement, et sans d'ailleurs y mettre de méchanceté, des esprits plus légers, plus souples et élégants qui sans malice voudraient leur plaire et ne réussissent qu'à les irriter et aigrir.

CHAPITRE V

LA QUERELLE SPINOZISME
PREMIÈRE CONCEPTION DE LA « *LETTRE VOLANTE* »

Hamann lit la critique de l'*Allgemeine deutsche Bibliothek* le 27 novembre 1785 (VII, 298). Et aussitôt, il décide qu'il lui faut tirer de son critique une vengeance éclatante, comme Samson, en s'armant d'une mâchoire d'âne (VII, 299). Hamann (*Briefw.*, 143-4) y voit la ruse empoisonnée d'une politique. Il cherche peut-être un peu trop volontiers finesse. Mais il ne se trompe pas quand il dit que le coup le plus sensible qu'il pût porter à ses ennemis était d'accuser Mendelssohn d'athéisme. C'est là ce qu'on ne peut lui pardonner. Et quand il met son opuscule en rapport avec l'effort de Jacobi qui tend à établir que Lessing était Spinoziste, il n'y a pas excès de subtilité : ce rapport a dû être sensible à Mendelssohn, ses amis ont dû l'apercevoir. Depuis le mois de mars (*Briefw.*, 70), Hamann sait que Mendelssohn travaille activement à ses *Matinées*. Et si Jacobi peut expliquer par la querelle du Spinozisme la hâte subite que met Mendelssohn à publier ces propos familiers, Hamann de son côté pense que si Mendelssohn montre tant d'empressement à prouver Dieu, c'est pour réfuter l'accusation d'athéisme qu'il a lancée contre lui.

Impatiemment attendu, l'ouvrage de Mendelssohn ne fait pas grande impression sur Hamann qui, recevant enfin la première partie, le 22 octobre (*Briefw.*, 115-6) s'est enfermé avec ce livre et a failli s'endormir à la lecture. Mendelssohn, en effet, n'a pas parlé de lui, il n'a pas tenu compte de son opuscule. C'est à Jacobi plutôt que décidément il a pensé.

Hamann ne cache pas son dépit de se voir ainsi négligé (*Briefw.*, 138-9). Les *Matinées* sont si bien un épisode de la querelle du Spinozisme, que Mendelssohn s'adresse à Kant, au terrible et puissant Kant dont il est parlé dans la préface, pour l'engager, à propos de son livre, à prendre parti dans cette querelle. Hamann met son ami au courant de cette démarche (*Briefw.*, 128). Kant s'excuse et diffère sa décision. Hamann de son côté, ne se sentant pas atteint par les *Matinées*, le premier moment de dépit passé, ne témoigne nulle envie de recommencer l'attaque.

Il attend celle des Berlinois, au sujet de *Golgotha et Scheblimini* (*Briefw.*, 128). A quoi, au juste, s'attendait-il ? Il s'attendait à un éclat (*Briefw.*, 141). Si les Berlinois l'avaient nommé, s'ils lui avaient reproché tel ou tel passage (celui de l'accusation), ils auraient comblé ses vœux. Car alors « le diable aurait été déchaîné », entendez que l'occasion eût été favorable pour Hamann de décharger son cœur et sa conscience, de parler net et franc, de « verser du vin pur » et de clore dignement sa carrière d'auteur, de « faire table rase ». Les Berlinois n'ayant pas enfoncé les portes, c'est lui qui brisera tout ; puisqu'ils ne l'ont pas démasqué, c'est lui qui ôtera le masque. Pourtant la *Lettre Volante* est loin d'avoir pris forme définitive, le titre même lui manque, et le plan auquel Hamann s'arrête un instant est assez singulier pour rappeler la Réplique d'Abigaïl[1]. — Il continue de méditer son projet, il ne cesse de confondre sa cause avec celle de Jacobi. La critique des Berlinois, plus il la lit et relit (car sûrement il a fini par la savoir par cœur), plus il y découvre de finesses et de diplomatique perfidie (*Briefw.*, 153). Il a des hésitations. Il craint l'influence que Nicolaï et ses amis peuvent avoir sur

1. Il pense adresser une « Lettre pastorale au Prédicateur dans le désert », c'est-à-dire se critiquer lui-même et dire à ce propos tout ce que les Berlinois auraient dit s'ils l'avaient osé. Il se démasquerait ainsi en prenant un nouveau masque. C'est par ce moyen détourné, par cette diversion, comme il dit, qu'il espère se venger le plus complètement de ces « chiens » et de ces « rusés » (*Briefw.*, 144). Il compte aussi parler de Kant et de Jacobi. Sans doute, il voulait insister sur la solidarité qu'il y a entre lui et Jacobi ; mais on ne voit guère à quel propos ni en vue de quoi il aurait fait appel au témoignage de Kant.

les ministres et sur ses supérieurs de la Régie. Peu à peu se dégage, pourtant, le titre de l'opuscule qui est à moitié arrêté (*Briefw.*, 156)[1]. Il en est de même des idées directrices. S'occupant de Spinoza et s'adressant à l'homme de son temps qui connaît le mieux Spinoza, Hamann désigne la *Lettre Volante* sous le nom de *Tractatus théologico-politicus*. Ce titre l'a frappé par l'association de deux choses qu'il ne conçoit en effet que réunies. La *Lettre Volante* sera encore « *totius medicinæ idea nova* contre toutes les charlatanneries juridiques, financières et welches qui prétendent enseigner l'art de gouverner les hommes et de les rendre heureux » (*Briefw.*, 158). C'est aux grands de la terre qu'il veut s'en prendre, à ceux dont on a le tort d'attendre le salut du monde. Comme il songe dès ce moment à ce voyage de Münster où l'appellent des amis inconnus, Hamann souhaite (*Briefw.*, 160) que sa *Lettre volante* soit de nature à lui faire obtenir le passe-port qu'il lui faudra. Et comme il se voit menacé d'un coup d'apoplexie, il pense que peut-être sa propre transfiguration ne tardera pas à suivre celle qu'il prépare de son œuvre. Et l'on voit à quel point sa vie est mêlée à son œuvre.

La deuxième partie de décembre est occupée à un travail intense. Hamann n'a pas d'expression trop forte pour exprimer les peines et les fureurs de la gestation (*Briefw.*, 163-4). Il a promis d'aveugler les Berlinois à force de clarté; ce n'est pas la clarté pourtant que semblent annoncer les gigantesques révolutions parmi lesquelles l'opuscule s'élabore. Tantôt son cerveau est un chaudron écumant et qui déborde; tantôt il faut s'attendre à quelque chose de « panique », tel que Jacobi n'en saurait trouver l'équivalent dans Rabelais ni

1. Le critique avait parlé des travestissements du prédicateur dans le désert; Hamann a décidé que, dans l'opuscule qu'il prépare, l'auteur enfin *se dévêtira* et *se transfigurera*. Déjà donc le plan est abandonné dont il parlait trois jours auparavant. Le nouveau plan, définitif, va se précisant. Le 14 décembre (*Briefw.*, 157), il est décidé que l'ouvrage, devant clore une série commencée par un appel *à Personne*, devra s'adresser également *à Personne*. Cette dédicace à *Personne* est commencée. Et il a décidé aussi que l'opuscule portera le titre de *Lettre Volante*.

dans Sterne. Tantôt c'est un baptême de feu qui tombera sur les philosophes et Chaldéens de Berlin ; tantôt il compare son lent travail à cette tortue qu'un aigle vint enlever dans les airs et qui en lui échappant brisa le crâne d'Eschyle; et quand l'inspiration fait défaut, c'est que Hamann attend impatiemment son aigle (*Briefw.*, 182)... Il n'est pas surprenant qu'il succombe parfois à cette rage qui bout dans ses veines ou qu'il tremble devant la force qu'il découvre en lui. Aussi bien, c'est toute sa vie d'auteur anonyme qui doit ici éclater au grand jour, toute sa pensée obscure et douloureuse qui doit se concentrer et cristalliser en ce point ; et ce point sera donc le *punctum saliens*, le point de départ d'une vie meilleure, et c'est, pour parler avec Jacobi, un saut périlleux que cet ouvrage... surtout pour celui qui s'en fera l'éditeur ! Après vingt-cinq ans de méditation et de prudence, Hamann a le droit de parler hardiment, audacieusement ; il n'oublie pas le point de vue politique. Il ne cachera pas son opposition à Frédéric qui est mûr comme lui pour la mort et qui sera peut-être frappé avant lui (*ibid.*, 184).

Mais il ne saurait être question de suivre phase par phase, c'est-à-dire lettre par lettre, l'élaboration de cet opuscule. Jamais sans doute Hamann n'a offert un spectacle plus pénible, jamais il n'a mieux exposé toutes ses faiblesses, toute l'anarchie de sa pensée aux yeux bienveillants d'un ami : toute fierté, en lui, est abolie. — Il suffira de fixer quelques dates assez révélatrices en elles-mêmes. Le 1er janvier 1786 (*ibid.*, 179), il envoie à Jacobi les deux premières pages de son brouillon. Il l'accompagne de commentaires bien durs pour Mendelssohn. Mais le 11 janvier, Mendelssohn meurt, et Hamann qui en apprend la nouvelle aussitôt en est touché (*ibid.*, 189). Il songeait déjà à adresser dans la *Lettre Volante* une apostrophe à Mendelssohn ; cet effet littéraire ne sera pas perdu, et cette mort prématurée y ajoutera encore du pathétique. Fin janvier (*ibid.*, 203), Hamann est persuadé que son ouvrage ne vaut rien et le condamne. Mais il a juré à Herder d'aller jusqu'au bout, il se sent obligé envers Jacobi, et il poursuit donc son travail. Il le doit d'autant plus que Jacobi a été accusé d'avoir causé la mort de Mendelssohn ; il lie de plus en plus étroitement sa cause à

celle de son ami. Et dans le testament de Mendelssohn, dans sa *Lettre aux amis de Lessing*, il puise l'assurance qu'il avait le droit de le traiter de sophiste, de menteur et d'hypocrite à la suite de *Jérusalem* (*ibid.*, 220).

Le 15 février (*ibid.*, 220-222), il est bien décidé à achever son opuscule; Kraus, à défaut de Jacobi, commence à lui tenir lieu de conseil littéraire. Un nouveau motif, tout personnel, s'ajoute à ceux qu'il a déjà de travailler avec ardeur: il a besoin d'un congé, d'un passe-port pour aller à Munster, et, chose curieuse, c'est de sa *Lettre Volante* qu'il en attend l'obtention ! (*ibid.*, 245).

Enfin, le 25 février (*ibid.*, 232-6), il est décidé que les trois premières feuilles envoyées à Jacobi seront imprimées à Munster; des exemplaires en seront adressés au Salomon du Nord, à la princesse Gallitzine, à Herder. Mais le 11 mars (*ibid.*, 257-60), tous ces ordres sont révoqués : sur le conseil de Kraus, Hamann renonce à rien faire imprimer tant que l'opuscule ne sera pas achevé. Pourtant, le contre-ordre est arrivé trop tard, et le 2 avril Hamann reçoit les premières épreuves qu'il fait passer sous les yeux de Kraus et de Hippel, « ce juge également compétent de la beauté qu'il aime plus que la vérité et de la politique, des convenances et de l'habileté mondaines ». Il exige que les caractères soient plus grands (*ibid.*, 278-9), et c'est à ce vœu que nous devons de posséder deux rédactions de la première partie de la *Lettre*, la première impression ayant été retrouvée dans les papiers de Herder à qui les épreuves avaient été adressées.

Hamann mène de front la rédaction de sa *Lettre* et des démarches pour obtenir congé et passe-port; il n'est pas surprenant qu'il établisse un rapport de l'une à l'autre. Mais en dépit des amis qui s'entremettent auprès du ministre Zedlitz, de Hartknoch qui dépose chez de Launay une pétition de Hamann (*ibid.*, 323), il n'obtient qu'un refus, et ce refus ne laisse pas d'influer sur son travail : il se voit appelé de plus en plus à livrer l'assaut à la courtisane Welche. Son sort, de plus en plus, lui parait lié à celui de Frédéric II; de même que le roi agonise et ne peut mourir, de même il souffre toutes les douleurs de l'enfantement et ne peut se délivrer de son grand œuvre.

Fin avril (*ibid.*, 298 seqq.), il reçoit la première feuille de la réplique de Jacobi au livre posthume de Mendelssohn; dans la suite de l'ouvrage, Hamann est nommé un « grand et saint homme » (Jacobi, *Werke*, IV², 263); ces mots de louanges ne peuvent lui faire oublier sa misère; « quelle paire de moustaches tu m'as faite là ! » écrit-il à Jacobi (*ibid.*, 302) et cette plaisante expression reparaîtra dans un passage de la *Lettre* (VIII¹, 352) qui fut supprimé. Si d'ailleurs son travail n'avance pas, c'est à son malaise physique que Hamann l'attribue (*ibid.*, 305), et il voit du rapport entre la fâcheuse cohésion de ses idées qu'il ne peut dissocier et la constipation dont il souffre dans toute son économie. Il a beau s'imposer la diète : ses résolutions les plus héroïques ne tiennent pas devant un plat de ses chères lentilles ou devant un rôti de porc agrémenté de pruneaux (*ibid.*, 324).

Fin mai (*ibid.*, 337), il a perdu le fil de ses idées et traverse un moment très pénible. Il attend, pour reprendre sa rédaction, le livre des *Résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn* que Jacobi lui annonçait et que devait écrire Wizenmann. Il ne pense plus achever la *Lettre Volante* avant son départ de Kœnigsberg; il compte la reprendre à Pempelfort ou à Munster. Il y a ici un arrêt dans son travail.

En juin, Jacobi ayant fait la paix avec son fils Georges qui lui avait causé bien des soucis, se prépare au voyage d'Angleterre où l'appelle la comtesse Julie de Reventlow, et Hamann plus que jamais soupire après la société de cet ami inconnu, aspire à la consolation qu'il trouverait à Pempelfort (*ibid.*, 347). Il fait de tristes réflexions sur ce taudis qu'il habite et où il n'y a pas une demi-douzaine de chaises en bon état. Entré dans la voie des confidences, il n'est plus de scrupule qui l'arrête, et il dit encore dans quel pitoyable appareil il se montre, n'ayant jamais possédé de vêtement complet, de costume décent « de cap à pied » qu'un lointain idéal. Humoristique, mi-sérieux, mi-badin, et non sans une certaine amertume, il attend un gendre généreux qui le pourvoie et l'habille (*ibid.*, p. 348).

Si porté qu'il fût à l'abandon de soi, à abdiquer tout amour-propre et toute dignité dans le sein d'un ami, il a fallu pour nouer cette étroite amitié avec Jacobi le concours

de plusieurs circonstances. C'est ici le lieu de les rappeler, puisque c'est le moment où il commence de tutoyer Jacobi. L'ardeur de cette amitié s'explique en grande partie par l'absence de Herder, absence physique, éloignement dans l'espace, mais éloignement en un autre sens encore du *surintendant* de Weimar, de l'auteur prolifique, applaudi qui ne se sent plus lié au maître de sa jeunesse que par les liens de plus en plus lâches du souvenir; de l'humaniste qui dans l'amitié de son voisin Gœthe (Schiller n'a pas encore paru pour les séparer) a trouvé amplement de quoi suppléer à l'absence de ce mage qui n'est plus guère à ses yeux qu'un original de génie, très brouillon, un peu fanatique et dont il était grand temps qu'il prît congé. Hamann de son côté a bien de la peine à suivre les travaux de Herder et à s'y intéresser; il y met de la complaisance, mais son cœur n'y est plus comme jadis. S'il avait encore pour la production littéraire de Herder l'ardent intérêt qu'il lui portait naguère, ce serait pour en blâmer l'esprit, pour le discuter tout au moins comme il ne manquait pas de le faire au début; mais il ne lui accorde plus même cette marque d'attention. Il lit tout ce que Herder lui envoie, il l'en remercie toujours, avec quelque effusion parfois : les idées émises par Herder ne réveillent, ne provoquent plus les siennes, ne l'émeuvent plus.

CHAPITRE VI

DERNIÈRE ANNÉE DE KŒNIGSBERG

La société de Hamann. — Il demande son congé. — Wizenmann. J.-A. Starck. — Mort de Frédéric II; le nouveau règne. Lectures; l'article de Kant sur la querelle du Spinozisme

Hamann n'est pas un solitaire, il n'a pas le goût de la solitude; faiblement sensible au charme de la nature, la société des hommes lui est indispensable, il la recherche. Et on le lui rend bien. Kant goûte sa conversation; il ne se laisse pas volontiers entraîner à la discussion, mais il ne semble pas non plus que Hamann l'y invite; dans les entretiens qu'ils ont chez Green, au *Philosophischer Gang* (*Gild.*, III, 218), à la table de Hippel ou chez le comte de Kayserling, il est parlé des événements du jour, de choses personnelles, de la santé de chacun d'eux, de leurs succès de librairie, des nouvelles reçues, des querelles littéraires du jour bien plutôt que des *Prolégomènes à toute métaphysique future*. C'est surtout en qualité de compatriote et de patriote, comme il eût dit, que Hamann s'intéresse aux travaux de Kant, qui font alors déjà tant d'honneur à Kœnigsberg (VII, 314). Mais c'est aussi qu'il y voit son antipode; Kant considère que les *Matinées* sont un « système d'erreurs » et il compare Mendelssohn au somnambule dont il a parlé quelque part : Hamann juge le système de Kant exactement de la même façon. En insistant comme il convient sur l'antagonisme de Hamann et de Kant, il ne faut pourtant pas oublier que tout opposés qu'ils fussent de sentiments sur tant de questions fondamentales, ils sympathisaient néanmoins sur bien des

points ; tous deux partisans de la simplicité, des vieilles modes et des vieilles mœurs, fort ennemis de celles de Berlin, des livrées qu'on y faisait revêtir aux laquais, du monument qu'on y élevait à Mendelssohn (*Gild.*, III, 198-9), ils étaient deux bonshommes de Kœnigsberg, passablement maniaques, deux originaux dont la mémoire se perpétua longtemps. Celui des deux qui survécut à l'autre aimait à s'en souvenir [1].

Mais ce n'était pas là de l'intimité, et c'est d'intimité que Hamann avait besoin. Ce n'est pas à Kant qu'il eût pu faire les aveux désolants qu'on lui a vu faire à Jacobi. Il ne trouvait pas non plus les molles douceurs de la confiance et de l'abandon dans ses rapports avec le prudent et politique Hippel qui lui faisait, comme à tout le monde, un secret de sa production littéraire jalousement anonyme. Il ne les trouve pas davantage auprès de Scheffner, avec qui il entretient une correspondance presque exclusivement bibliographique. Peut-être à cette époque Starck lui-même contre qui il s'est si souvent emporté lui manque-t-il. Son familier est le distingué, l'honnête professeur Kraus [2], surchargé de travail et qui souffre de son hypocondrie, qui soigne, dirait-on aujourd'hui, sa neurasthénie. Mais Hamann observe qu'il y a dans leurs natures « quelque chose d'hétérogène » qui fait qu'ils ne peuvent s'ouvrir complètement l'un à l'autre. Il n'est pas rare que Kraus se montre chez Hamann ; il s'assied en gémissant, demande un verre d'eau, finit par en accepter un de vin, et, consciencieux, assidu, se met à corriger les expressions fautives et impropres qui ont échappé à son ami dans les brouillons de la *Lettre Volante ;* Kraus fait son métier de grammairien et de puriste. La maison de Hamann n'est donc pas morne, inanimée ; elle ne désemplit pas, Hamann continuant la tradition hospitalière de son père, d'une jeunesse

1. *Euphorion*, 1909, XVI, p. 744, *Reise Abeggs* en 1798.

2. On relève des traces de l'influence hamanienne dans les Œuvres de Kraus ; il suffit de citer ces *Maximes* qu'il recommandait à ses étudiants : Ne speres magis futurum, ut aliena opera fias doctus, quam aliena virtute fias bonus. — Sapere aude. — Mentis facultates simul exercendæ. — Discendum quicquid occasio fert. V. Kraus, Werke, 1808-19, vol. III, p. 20.

studieuse et brillante. Hill, puis le neveu de Hippel, puis le jeune Nicolovius viennent tenir compagnie à Hans Michel dans ses études, égayant la demeure étroite du Mage.

Mais rien ne supplée à ce que Hamann a eu en Herder. Hamann caresse et invoque cet idéal, sous les noms tour à tour de Jonathan et d'Alcibiade ; l'ayant perdu en Herder, il pense le retrouver en Jacobi. Il y a entre ces deux amitiés toute la différence qu'il y a du printemps à l'automne. Jacobi n'est plus, quand Hamann en fait la rencontre, ni un tout jeune homme ni un inconnu. Il est père de famille et à la veille d'être célèbre. L'accord d'autre part qui se fait bientôt entre eux ne repose pas sur une communauté de tendances profondes, sur ces sortes de goûts organiques qui semblent constitutifs de la personne. Leur amitié commence par une controverse, par une petite guerre philosophique qui n'est pas dépourvue de sens. Elle n'est pas sans résultat non plus : les deux amis apprennent ainsi qu'ils le sont par le but commun qu'ils poursuivent, mais qu'ils n'ont pas de commun point de départ. On a vu aussi que Hamann attache beaucoup plus d'importance au premier point qu'au second et à la piété chrétienne et luthérienne de Jacobi qu'aux façons et aux raisons de cette piété qui ne sauraient être les siennes. Il y eut bien une part d'illusion dans cette amitié comme en toute autre, et il y en eut peut-être davantage. Jacobi fut un peu la dupe de cet infatigable épistolier et de ce zèle de Hamann qui n'avait certes pas l'intention de le tromper et qui ne lui écrit si souvent et si longuement que du moment où il commence la rédaction de la *Lettre Volante*. A lire ces lettres aujourd'hui, on a l'impression que tout, dans les 400 pages qu'elles remplissent, se ramène à ceci : « Veillez à l'impression de mon ultime chef-d'œuvre ! » De ce point de vue, il semble que tout ce qui ne se rapporte pas à la *Lettre Volante* ne serve que de remplissage, de prétexte, de masque à ce naïf égoïsme qui n'est pas odieux parce qu'il est puéril, mais qui ne laisse pas d'être un peu ridicule et à la longue fatigant. Pendant le séjour de Jacobi à Londres et à Richmond, Hamann interrompit la correspondance (*ibid.*, 379). Jacobi n'étant plus à même de surveiller l'impression de la *Lettre Volante*, Hamann n'a plus de raison pour lui écrire.

Sans doute, cette correspondance avait pour Jacobi un autre mérite, un intérêt considérable : elle lui apprenait ce qu'on pensait de lui et de sa querelle à Kœnigsberg. Hamann le renseigne sur ce que Kant pense de lui et de Mendelssohn. Il lui dit du moins ce qu'il en sait. Ce n'est pas grand'chose, rien de bien précis ni définitif. Tiraillé entre les Berlinois et Jacobi, Kant hésite à se déclarer, par politique prudence et aussi parce qu'il répugne également, malgré son admiration pour le style de Mendelssohn, à la juiverie berlinoise et aux extravagances de Lavater dont Jacobi se réclame comme d'un ami et presque d'un maître.

Entre temps, le sort de Hamann est fixé. En date du 8 juin, de la Haye lui accorde « pour le rétablissement de sa santé » un congé d'un mois, à la condition que « si contre notre attente il outre-passait ce temps, ses fonctions seraient faites par un surnuméraire à ses dépens ». Cette réponse est telle, observe Hamann (*ibid.*, 359), qu'il ne pouvait s'attendre à pire. Il a été étourdi par le coup ; il l'a reçu vers midi, à son bureau ; « mon premier mouvement, dit-il, fut de courir chez moi et de me faire donner un verre d'eau ; ma femme me proposa du vinaigre. Je courus chez mon voisin Milz ; il me conseilla un citron que je n'acceptai pas, parce que je me rappelais en avoir un à la maison » (*ibid.*, 360). On se demande si dans son désespoir Hamann a pu songer à mettre de l'humour dans son récit ; qu'il y en ait mis ou non, il y en a, et qui le peint.

A peine le premier trouble passé, sa pensée se reporte sur l'opuscule. Si son œuvre n'a pu agir sur sa destinée, sa destinée aussitôt réagit sur son œuvre. Que lui reste-t-il à faire que d'achever l'ouvrage commencé ? On pense bien qu'il va y apporter un nouveau courage, le courage du désespoir, qui donne les pires audaces. Ajoutant une nouvelle métaphore belliqueuse à celles que l'on connaît déjà, il déclare qu'il ne voit plus de chemin devant lui que celui qu'il saura se frayer, la hache à la main (*ibid.*, 360). Sans doute, il y a là beaucoup d'exagération verbale, mais il ne faut pas qu'elle nous cache la vérité qu'elle exprime : à toute modification qu'amènent dans leur train les événements de sa vie, répond quelque modification de son activité littéraire. L'œuvre de Hamann fait corps avec la vie de Hamann, et la vie de Hamann à son tour est curieusement liée au sort de son pays, à la vie de la monarchie prussienne, et plus précisément elle semble bien dépendre en ce moment de la vie du grand monarque.

On attend la mort de Frédéric II avec des craintes d'une part et des espérances de l'autre, dont Mirabeau commence, dans sa ***Correspondance secrète***, de se faire le peintre et le chroniqueur. Hamann aussi, humble fonctionnaire, pense que la mort du roi changera quelque chose à sa destinée (*ibid.*, 360). Il reconnaît qu'il est bien faible, bien abattu (il commence un nouveau traitement par les lavements), et il cite ces vers qu'il aime :

Wie gut wird sich's doch nach der Arbeit ruhn !
Wie gut wird's thun !

Avant de reprendre sa tâche, il veut laisser à son agitation le temps de se calmer (*ibid.*, 363). Elle est profonde. Inspiré par sa mésaventure, il s'abandonne à des considérations misanthropiques et pessimistes qui dépassent la portée de l'événement. « Apprenez (*ibid.*, 363-4) à ne tenir personne pour bon, ni vous-même, ni votre prochain. Qui a jamais été animé de meilleurs sentiments que toi et ton voisin (Bucholz) pour moi ? Et combien donc la bonne volonté fait un digne pendant de la pure raison ! Ne méritent-elles pas l'une et l'autre qu'on leur attache une meule au cou ? La miséricorde de Dieu est la seule religion de salut. » On voit que, quand il insiste sur la méchanceté et l'impuissance humaines pour mieux mettre en valeur la bonté et la force qui ne sont qu'en Dieu, Hamann entre tout naturellement en opposition avec Kant. Il croit, en raillant cette expression de bonne volonté, faire la critique de la morale kantienne, comme en raillant l'expression de raison pure il pensait annihiler sa théorie de la connaissance. Kant alors n'avait pas encore publié dans la ***Berlinische Monatsschrift*** cet article sur le « mal radical » qui étonna si fort et qui fit d'abord soupçonner, sous les formules du philosophe, une âme chrétienne et pieuse.

On a vu avec quelle impatience Hamann avait attendu le

livre des *Résultats*. Le 4 juillet, l'auteur lui écrit, se nomme et se présente (*ibid.*, 372-3). — Le jeune Thomas Wizenmann était bien fait pour vouer à Hamann l'ardente admiration dont cette lettre témoigne. Ayant étudié à Tubingue la philosophie et la théologie, il fut un familier du fameux pasteur Hahn, dont la célèbre *Hauspostille* était adoptée par Hamann. C'est chez Hahn qu'il commença de se plonger dans ce qu'il appelle la philosophie de la Bible et dans la lecture de ceux que l'on pourrait appeler les philosophes de la Bible, dans les écrits d'Œtinger, tandis que ceux de Hess, de Lavater, de Herder lui révélaient l'histoire de la Bible. C'est surtout par Herder et principalement par *Die aelteste Urkunde* qu'il fut frappé. Vicaire ensuite à Esslingen, il lut les œuvres de Mendelssohn, de Locke, de Leipnitz (*sic*), de Wolf, d'Œtinger encore une fois et de Bœhme. Les « sophismes » du *Phédon* de Mendelssohn le révoltèrent; il ne les aurait sans doute pas découverts sans la lecture qu'il faisait de Bengel, de l'obscur Œtinger et de Herder. Wizenmann nous apparaît ainsi comme le représentant de cette jeunesse ardente, issue de familles pieuses et modestes (son père fabriquait de la toile) et qui, élevée à l'ombre des autels ou dans l'ombre plus épaisse encore de la littérature théologique, opposent, comme en marge du siècle, une résistance intrépide et sourdement obstinée à ces penseurs éloquents qui dominent le siècle, qui l'entraînent, et qui par leurs œuvres partout répandues finissent par le représenter. Enfin, il apparaît comme l'homme de son temps qui sans doute a le mieux connu à la fois l'œuvre du Mage du Nord et celle d'Œtinger qu'on a surnommé le Mage du Sud.

Après trois années consacrées à ces études, Wizenmann entre comme précepteur dans une famille de commerçants de Barmen. C'est là qu'il écrit cette brochure au titre étrange qu'il oppose sans doute au fameux ouvrage de Lessing : *la divine éducation de Satan par le genre humain*. Hamann la cite (*ibid.*, 375) et regrette, attiré par l'étrangeté même du titre, de n'avoir pu se la procurer. A Pempelfort, où Jacobi le recueille, Wizenmann se rend maître de la philosophie de Spinoza et apprend à en fouler aux pieds le « vide inconsistant ». En deux mois, il écrit les *Résultats*. Le plan de cet

ouvrage est celui précisément que Hamann compte exécuter dans la troisième partie de sa *Lettre Volante*. Wizenmann a voué à Hamann un amour dont il l'assure en s'écriant : « cher père Hamann », et « donnez-moi votre amour! je vous embrasse d'un cœur d'enfant débordant d'amour [1] ».

Wizenmann fut froidement reçu par Hamann. Si le jeune enthousiaste attendait un jugement du vieux maître sur son livre, son attente fut déçue (*ibid.*, 373-8). Hamann n'a pas encore trouvé le temps de lire sérieusement les *Résultats*. Il ne l'a lu vraiment et compris qu'après la mort de Wizenmann. Il trouve sans doute que l'auteur, ne définissant pas assez soigneusement ses termes, usant d'un langage trop abstrait et trop peu précis, a donné lieu à bien des malentendus. C'est, en pareilles matières, son jugement coutumier. Le terme dont Wizenmann abuse surtout, selon lui, est celui de philosophie (*ibid.*, 375). Hamann prévoit que les Berlinois le lui reprocheront et lui feront des chicanes sur le sens trop particulier qu'il lui donne. — Il est ici parfaitement clairvoyant. Dans le cercle de Jacobi, à la suite du maître, on avait accoutumé de traduire philosophie par spinozisme ; on acceptait ainsi comme probante et définitive la fameuse réduction qu'avait tentée Jacobi de toute philosophie profane à l'intellectualisme et au déterminisme de Spinoza. On s'écartait par là du langage courant et, en somme, dans le grand débat qui se livrait entre Jacobi et ses adversaires, on prenait parti d'avance, on commettait une pétition de principe et l'on ignorait délibérément la question. La critique de Hamann porte donc, et très juste. Quant à lui, il déclare qu'il ne comprend ni Spinoza, ni Hemsterhuys, qu'il ne s'entend pas lui-même d'ail-

1. La sincérité de cette lettre peut se contrôler, et la garantie s'en trouve dans le *Journal* de Wizenmann qui écrivait à la date du 10 janvier 1786 (*ibid.*, 470) et sans doute après une lecture de Hamann : « Voici l'homme dont le cœur de patriarche, dont l'imagination luxuriante et l'énorme savoir, dont l'esprit à la fois délicat et droit, pénétrant comme l'épée n'ont selon moi pas leur pareil. Je m'incline très bas devant son génie. Jacobi lui doit beaucoup d'impressions profondes ». On va voir que Hamann opposa une certaine réserve aux effusions de son jeune admirateur. Ce n'est qu'après sa mort, après avoir lu ce « testament » qu'il put enfin (*ibid.*, 479) prendre une part vraiment intime au deuil de Jacobi.

leurs, et qu'il en est encore à chercher quelque lumière sur la façon dont Jacobi a interprété Spinoza (*ibid.*, 376). Devait-il faire quelque progrès, de ce côté du moins? On en doute fort quand on lui entend répéter (*ibid.*, 389) qu'il ne comprend pas bien Spinoza, Hemsterhuys encore moins et la lettre de Jacobi à Hemsterhuys sur Spinoza pas davantage. Cet aveu ne va pas sans une certaine ironique et malicieuse bonhomie, il y a une amicale taquinerie; il y a pourtant un grand fond de sincérité.

Wizenmann devait mourir huit mois après cet échange de lettres. Il est regrettable qu'aucune correspondance ne se soit établie entre le jeune homme et le vieillard. La réponse de Hamann finissait sur ces mots: « S'il plaît à Dieu, nous en reparlerons de vive voix », ce qui n'était pas pour encourager à écrire. Les jeunes gens aiment qu'on leur parle d'eux, et Hamann, en enfant qu'il était, ne savait guère parler que de lui-même. L'intérêt d'une correspondance ou d'une entrevue entre lui et Wizenmann eût été de nous fixer sur la puissance d'attraction que Hamann vieilli pouvait encore exercer. Vraisemblablement, il n'eût pas eu sur ce jeune clerc dont le développement était accompli, l'influence que dans les beaux jours de sa maturité il avait eue sur l'âme mobile et ardente du jeune Herder ni l'influence décisive qu'il allait exercer sur la princesse Gallitzine. S'ils n'ont pas poursuivi cette correspondance, c'est en partie peut-être qu'ils n'avaient pas grand'chose à se dire, c'est aussi et surtout que Hamann était trop absorbé alors par son unique pensée, la *Lettre Volante*.

La correspondance qu'il entretient à ce sujet se renoue aussitôt que Jacobi est de retour à Pempelfort et en état de lui rendre service. La grande affaire de Jacobi est sa polémique avec les Berlinois qui est dégénérée en querelle personnelle, en lutte d'homme à homme. La première lettre qu'il écrit à Hamann (*ibid.*, 378) est pour lui rapporter le propos que l'on prête à certain Berlinois: on se serait vanté « de pousser les choses à ce point que dans vingt ans le nom de Jésus ne pourrait plus être prononcé dans un sens religieux ». Il y a là, pensera-t-on, de quoi irriter et faire bondir Hamann. Mais c'est à peine s'il lui reste assez de liberté d'esprit pour s'indigner contre ses ennemis, tout occupé qu'il est à

les combattre. La querelle[1] entre la *Berlinische Monatsschrift* et Starck a éclaté, et Jacobi présente la défense de l'ancien adversaire de Hamann (*ibid.*, 378). Il lui semble que les preuves manquent pour convaincre ce mystérieux personnage de crypto-catholicisme. Il n'est pas besoin, pense-t-il, d'un hypothétique crypto-jésuitisme, pour expliquer le besoin que les âmes éprouvent de chercher de nouvelles sources d'édification. Bien insensé par contre lui paraît Mendelssohn qui pensait que la philosophie wolfienne, sérieusement approfondie, dût suffire à tous les besoins de l'âme. — A cela aussi, c'est à peine si Hamann trouve une réponse. Il est vrai qu'outre son travail d'auteur, de grands événements sont venu le distraire et attirer toute son attention. Frédéric est mort le 17 août. Hamann ne se dérange pas pour assister aux fêtes données à l'occasion de l'avènement du nouveau roi. Il pense à l'ancien avec mélancolie (*ibid.*, 380). On a vu qu'il croyait ou feignait de croire à quelque mystérieux rapport entre la destinée du héros et la sienne. Voici que le héros est mort. La vigueur de Frédéric qui a résisté à deux attaques lui impose. L'étrange attitude, ferme et bouffonne, du grand roi devant la mort est pour lui un sujet d'admiration et de scandale. Il esquisse un éloge funèbre du monarque en traits rapides où l'ironie ne manque pas (*ibid.*, 384). « C'était un homme, un grand homme dans l'art de gouverner ses semblables; il fut fidèle serviteur de son maître et de son moi », ce qui est d'une ironique ambiguïté! Voici ce que Hamann pense de son règne: « Malgré la bonne volonté qu'il avait d'être un Anti-Machiavel, le destin et les malentendus (*Schicksal und Missverständnis*) en firent un Méta-Machiavel ». Et si l'on se rappelle ce qu'il pense de la « bonne volonté » et le peu de cas qu'il en fait, on comprendra que Hamann se plaît à humilier, avec l'orgueil de Frédéric, la suffisance des hommes et la superbe des philosophes. Expliquer cette habileté politique qui dépasse Machiavel par l'effet du destin et des malentendus, cela ne rappelle-t-il pas ce mot profond de Hamann que « l'homme n'est grand que par les lacunes qu'il

1. Voir notre étude sur *J.-A. Starck et la querelle du crypto-catholicisme*.

a, par ce qui lui manque ? » Quand il ajoute, pour terminer sa brève méditation : « il a fallu que le gland devînt un chêne », il pense sans doute moins au souverain défunt qu'au royaume de Prusse ; « quant à savoir à quelle construction ce chêne servira, cela dépend de la Volonté du grand architecte qui n'est pas un *faber incertus* » (*ibid.*, 384). Il se décharge ainsi sur la Providence de tout souci patriotique. La gloire des armes prussiennes ne l'avait pas ébloui. L'œuvre accomplie ne le ravit pas plus que la pénible et longue élaboration des années sanglantes.

Voltaire et Frédéric morts, le plus glorieux des « antagonistes » de Hamann reste Kant. On sait que de part et d'autre Kant a été vivement sollicité de se prononcer sur la querelle de Jacobi et des Berlinois. Hamann s'est fait auprès de son grand compatriote l'ambassadeur de Jacobi. Aussi est-ce avec curiosité qu'il lit le 20 octobre, dans la *Berlinische Monatsschrift*, l'article impatiemment attendu.

Sa première impression fut défavorable mais confuse (*ibid.*, 402). C'est sans doute au cours d'une seconde lecture qu'il se rendit compte de ce qui le choquait dans le raisonnement de Kant. Reprenant une expression de Mendelssohn, Kant avait intitulé son étude : « Qu'est-ce que s'orienter par la pensée ? » (*éd. Hartenstein*, IV, 337-53), et il en avait profité pour donner à sa *Critique de la raison pratique* ce qui était alors une sorte de prélude et que nous pouvons considérer aujourd'hui comme un lumineux complément. Wizenmann déjà, dans ses *Résultats*, avait observé qu'en admettant cette orientation de la pensée, qui ne saurait avoir la pensée seule, indifférente, désintéressée et purement spéculative, pour principe, Mendelssohn avait fait à Jacobi une notable concession. D'autre part, on sait que, Jacobi n'exigeant rien moins qu'une totale abdication de la raison en faveur de la foi, cette concession ne pouvait lui paraître suffisante. Enfin, l'auteur de la *Critique de la raison pure* était tout disposé à reconnaître les limites de sa juridiction et la part légitime qui revient à ce qu'il appelait la *croyance rationnelle* (*Vernunftglaube*) dans cette orientation de la vie pratique. Il voyait avec plaisir le vieux Wolfien Mendelssohn obligé d'y avoir recours ; mais il ne pouvait tolérer que la croyance échappât à la surveillance de la raison. Il prenait donc entre les deux adversaires une position moyenne et, s'il ne les renvoyait pas dos à dos, manifestant une préférence pour celui des deux qui avait maintenu, encore qu'en l'exagérant, la prérogative légitime de la raison, il les renvoyait au moins chacun de son côté.

Hamann n'est pas satisfait de cette solution. Il croit bientôt s'apercevoir du sophisme de Kant (*ibid.*, 405-6) ; c'est « une jésuitique chicane sur l'ambiguïté du mot raison ». Kant en parle comme s'il s'agissait « de cette raison qui est un don de Dieu et le propre caractère de l'humanité », et c'est à cette ruse qu'on se laisse prendre. Mais, ajoute prudemment Hamann, si apparent que soit le sophisme, il est fort difficile de l'exposer dans sa nudité. Non, cela n'est pas si difficile ! il suffirait de dire quelle est cette raison qui n'est pas le propre caractère de l'humanité, qui n'est pas un don de Dieu et que Kant a osé donner pour tel. C'est ce que Hamann ne prend pas le soin de faire. Pourtant, avec de la bonne volonté, on le comprend quand il ajoute qu'à entendre ces philosophes il semble que la raison soit un être réel et que le bon Dieu ne soit qu'une idée. Et l'on voit alors qu'ici comme partout ailleurs ce que Hamann oppose au raisonnement *a priori* des philosophes, à la raison antérieure aux faits, c'est toujours la raison docile, assouplie, postérieure aux faits, qui les respecte, qui les accepte, qui s'y soumet et qui se soumet surtout au premier de tous les faits, à l'existence, à Dieu son auteur, à la parole et à la volonté de ce Dieu manifestées par les faits. Il voit avec une clarté parfaite qu'à moins de subordonner la Révélation à la Raison, il faut résolument prendre le parti contraire et ne donner qu'à la Révélation ce caractère éminent, surnaturel et surhumain d'arbitre et de critique que les philosophes réclament pour la Raison, dès lors émancipée, indépendante, souveraine et qui, juge universel, ne se laissera dorénavant juger, critiquer ni régenter par rien. « Dès qu'on saura ce que c'est que la raison, dit-il encore, tout conflit avec la révélation prendra fin ». De ce point de vue, en effet, la raison apparaît avec toutes choses comme une institution divine dont l'explication et, pour ainsi dire, le mode d'emploi ne se trouve que dans le grand fait surnaturel de la Révélation qui la domine et la conditionne. Hamann

semble se rendre compte que ce serait ici le point principal de sa doctrine s'il arrivait jamais à l'édifier. Mais il remet à plus tard, tout en protestant de son zèle, l'élucidation de ses confuses pensées. S'il ne peut songer à examiner ce grave problème, c'est que son temps est pris par la refonte de la *Lettre Volante*. Ce mot de refonte (*Umarbeitung*) est ici employé pour la première fois (*ibid.*, 407 ; 26 octobre 1786). Une nouvelle lecture des opuscules de Jacobi, de la « morale » (*sic*) de Spinoza et de Hemsterhuys l'y préparera. Les mois de novembre et de décembre seront consacrés à cette préparation.

Mais le mois de novembre s'ouvre sans que Hamann se résigne à exécuter son projet. On le trouve penché sur l'histoire romaine de Ferguson (*ibid.*, 409), et il entreprend ensuite d'autres lectures qui n'ont rien de commun avec celles qu'il se promettait de faire servir à son travail. Pourquoi se hâterait-il, aussi bien ? Il n'est pas à craindre que personne exprime avant lui les idées qu'il s'est réservé d'exposer. Du moins nul ne l'a fait jusqu'ici (*ibid.*, 413-4), sauf peut-être le pasteur de Marées.

De nouveau, il renonce à terminer la *Lettre Volante*. Il a appris la disgrâce de la Haye de Launay (*ibid.*, 410-12) ; tout va rentrer dans l'ordre, et il pourra s'adresser directement au cabinet du Roi et au ministre von Werder pour obtenir son congé. Il ne remettra pas la main à son œuvre qu'il n'ait écrit à Berlin, et peut-être lui faudra-t-il employer les derniers mois de 1786 pour rédiger ces mémoires (*ibid.*, 414). Ce seront des confessions. Le chef-d'œuvre en effet que Hamann médite alors, ce n'est pas la *Lettre Volante*; c'est sa demande de congé. Il étudie les modèles du genre. Il consulte Kraus (*ibid.*, 424). Il voudrait s'inspirer, dans ce mémoire, des *Provinciales* de Pascal (*ibid.*, 425). Il en rêve la nuit. Et la nuit lui porte conseil, particulièrement celle du 10 au 11 novembre, qui est le 27[e] anniversaire de son bienfaiteur Bucholz. Il ne devait aboutir que le 26 mai de l'année suivante (*N. H.*, 159-67), plus de six mois après cette nuit mémorable.

Sa situation matérielle s'est maintenue; grâce aux largesses de Bucholz, il lui est permis de vivre décemment. Du moins n'est-il plus écrasé sous les dettes. Il a une petite bonne, une Polonaise, et le dimanche il lui arrive de réunir chez lui des amis, Hippel, Hill, Kraus et ceux de son fils, Nicolovius, Deutsch (*ibid.*, 427-8) ; il peut même parfois en retenir quelques-uns à partager son dîner, compotes de pommes et *Pfannkuchen* qu'il arrose, par un luxe suprême, de quelques bouteilles de vin. Mais il se plaint de sa santé ; il n'a d'espoir qu'en son voyage, en l'eau de Pyrmont qu'il boira à Pempelfort. Tous ses vœux sont pour ce voyage, tendus vers cette délivrance dont il attend la santé. Dans son impatience, et par une touchante anticipation, il n'appelle plus son fils Michel qui doit l'accompagner que « son compagnon de voyage [1] ».

N'obtenant toujours pas son congé, il va se confesser de ses ennuis à Hippel qui lui conseille de s'adresser à Reichardt (*ibid.*, 432). Hamann y avait songé. Reichardt, qui lui a procuré son poste, ne pourrait-il aussi l'en délivrer? Mais il craignait de lui être importun. Le conseil de l'énergique Hippel lui rend courage et il rentre chez lui, enhardi et résolu à cette démarche. A peine a-t-il écrit sa lettre à Reichardt qu'il le regrette (*ibid.*, 434). Elle part enfin, et Hamann n'a qu'à se louer d'avoir suivi le conseil de Hippel. Reichardt est un ami obligeant et dévoué. Il entreprend les démarches nécessaires et rassure Hamann pour qui sa réponse est une *Charta Magna*. Il ne lui reste plus qu'à écrire sa demande officielle. Mais il est dans un état de torpeur et d'indifférence, d'insensibilité totale à la joie et à la peine. Il ne « peut pas pouvoir » (*ibid.*, 444), « il ne peut pas plus comprendre le monde que le monde ne peut le comprendre » (*ibid.*, 442). C'est comme un charme qui le tient immobile et figé (*ibid.*, 443). Plus que jamais, maintenant qu'il lui faut composer cette requête décisive, il regrette amèrement de n'avoir pas dans sa jeunesse appris l'art d'écrire une lettre. Il hésite et n'agit pas. Il en est ainsi jusqu'au 30 janvier (*ibid.*, 445-6).

1. On l'attend d'ailleurs avec une impatience presque égale à la sienne. « A midi », écrit Jacobi (*ibid.*, 431), « tandis que je m'abandonnais à mes réflexions en relisant ta lettre, reprenant ensuite mes méditations, je pensai à ce que ce serait si vraiment tu venais, comme je descendrais en dégringolant l'escalier, vers toi — ce fut une secousse de tout mon être ! » La lecture des lettres de Hamann fait passer les maux de dents de Jacobi (*ibid.*, 431).

CHAPITRE VII

DERNIÈRE ANNÉE DE KŒNIGSBERG (*Suite.*)

REPRISE DU TRAVAIL A LA « LETTRE VOLANTE »
J.-A. STARCK ET LA QUERELLE DU CRYPTO-CATHOLICISME
LE « DAVID HUME » DE JACOBI
DÉVELOPPEMENT DE LA MISOLOGIE ET DU QUIÉTISME DE HAMANN
DERNIÈRE PHASE DE SA PENSÉE

A l'approche du printemps de 1787, Hamann semble enfin sortir de sa longue torpeur. Il reprend aussitôt la *Lettre Volante*. Le 10 mars (*ibid.*, 457), il peut adresser à Jacobi une feuille et demie de manuscrit[1].

C'est, en ce mois de mars, un souffle nouveau qui l'anime. Il reprend intérêt à ce qui l'entoure, à ses amis lointains, à

1. S'il a écrit un peu, il a lu davantage. Le *Télémaque* qu'il a lu avec son fils l'a ravi (*ibid.*, 458). C'est Kant qui lui fait lire les *Blicke* de Jung-Stilling (*ibid.*, 464 et VII, 352-3), mais il ne peut ni goûter ni comprendre ce livre. Quintilien lui a plu si fort qu'il en a fait maintes citations dans son manuscrit et qu'il a dû s'observer pour ne pas le citer trop souvent (*ibid.*, 458). C'est Quintilien qui lui donne l'idée de lire le Panégyrique d'Athènes : Isocrate y travailla, dit-on, dix années, et il a pour les Barbares les sentiments que Hamann éprouve pour les Berlinois (*ibid.*, 458-9) ; le voilà ravi et séduit de cette double analogie ! Enfin la *vie du baron de Trenk* l'a enthousiasmé, « électrisé et illuminé ». Dans cette victime de Frédéric, « dans cet homme extraordinaire », il voit le meilleur pendant du Salomon du Nord, un martyr, et, dans son livre, « une véritable encyclopédie de ma métaphysique de l'humanité et de la moralité ». Depuis des années, il s'occupait de cette glorieuse et pitoyable victime du régime frédéricien : c'était un symbole, il avait placé dans sa chambre le portrait du baron de Trenk sous celui du grand roi !

Herder et à Jacobi qu'il soupçonne, avec une certaine sagacité, de ne pas s'aimer l'un l'autre autant qu'il voudrait (*ibid.*, 463), aux écrits de Lavater. Il ose former des projets. Il ne savait pas, en mars 1787, qu'il ne lui restait que quelques mois de vie. Son œuvre, il la considère comme un ensemble homogène, indivisible, comme un tout ; commencée en 1759, elle atteindrait en 1789 sa trentième année (*ibid.*, 459). La mort a peu de respect pour ces symétries. Le seul voyage auquel il se prépare est celui de Münster. Hartknoch, en prévision de ce voyage, lui a fait présent d'une paire de grandes bottes ; Hamann s'essaie à y faire entrer ses pieds goutteux et, à la joie de ses amis, déambule par sa chambre comme un ours danseur (*ibid.*, 470)... Toute sa vie est comme en suspens. Et tout son être en souffre. Il attend que les mesures générales que va prendre le ministre décident de son sort. Il se prépare à l'accueillir, quel qu'il soit, avec constance et sans étonnement. Il ne veut plus agir. Il trouve parfois quelque consolation dans cette parole de Herder que la force d'inertie est la force primordiale qui maintient le monde et peut-être le symbole du repos divin dont toute activité dépend (VII, 353).

Il est d'ailleurs tout à la joie de Pâques, aux visites que l'on échange entre amis et voisins, au bonheur domestique que vient rehausser l'épinette que l'aimable Hartknoch offre à l'aînée de ses filles, tandis que son fils Hans-Michel bénéficie d'une bourse que lui procure Hippel (*Briefw.*, 480). Ses lettres respirent la joie des bons repas, « choucroute, rôti, soupe à l'oseille, fruits, jambon, gâteaux et vin du Rhin » (*ibid.*, 474). Elles ne sont que le radotage, comme il dit fort proprement, d'un homme heureux qui, en dépit de la maladie et des médecins, goûte pleinement les plaisirs d'une table que d'officieux amis se chargent de fournir. « Comme ils étaient bons, le brochet et la cuisse de chevreuil que m'a envoyés mon ami ! » (*ibid.*, 476). Voilà une exclamation sincère ! Et Hamann n'a pas plus honte de sa gloutonnerie que de son radotage. Quel intérêt pouvait prendre Jacobi aux filles du voisin Milz ? Radotage ! Que devait-il penser des menus de Hamann ? Gloutonnerie ! Mais « dans la cuisine aussi il y a des dieux », lui rappelle Hamann en citant Héraclite, et il

ajoute : « Ce que Descartes dit de son *Cogito*, c'est l'activité de mon estomac qui me le persuade » (*ibid.*, 476-7). Tel est l'humour gastronomique de Hamann. La plaisanterie recouvre une vérité. Et il est bien juste que l'adversaire acharné de l'abstraction philosophique apprécie à leur valeur et peut-être au delà ce que la vie quotidienne offre d'humbles et vulgaires satisfactions ; il aime ce qui est grossier, parce que plus une chose est grossière, plus on est sûr du moins qu'elle est concrète. L'homme qui pense se livre à des abstractions qui peuvent être dangereuses. Mais l'homme qui mange ne saurait accomplir qu'une œuvre légitime, saine et sainte : en satisfaisant aux exigences de son humanité, en subissant la loi divine de la faim et de l'appétit, il louera Dieu *in poculis*.

La vie brillante et affairée de ses compatriotes célèbres ne lui fait pas envie. Il admire sincèrement l'étonnante activité de Hippel, maire de Kœnigsberg, directeur de la police, juge au tribunal criminel, qui trouve moyen de se répandre dans le monde, d'écrire dans les revues, de collectionner gravures et tableaux et de dessiner des jardins (*ibid.*, 471). Justement, il va publier une suite à son roman des *Lebensläufe*. « Il sait joindre le luxe à l'économie, la sagesse à la folie. » Hamann est l'ami et le correspondant de Scheffner qui dans sa propriété de Sprintlaken rivalise de zèle philanthropique avec le fameux Rochow. Et Hamann se demande quelle piteuse figure il doit faire entre deux hommes tels que ceux-là. Mais il ne se soucie pas de leur ressembler ou de les imiter. Ils ne lui imposent pas. « Il semble, dit-il, qu'ils aient trouvé ce que je cherche. » Mais à considérer son calme, on croirait plutôt qu'ils cherchent et chercheront longtemps encore l'humble sagesse qu'il s'est faite et qu'il a trouvée dans la simplicité de sa foi et de son désintéressement. C'est la sagesse de Sancho Pança ! C'est en vain qu'il s'évertuerait à l'expliquer ou l'exposer. Il faut qu'il se tienne à l'épiphonème de Sancho : « Dieu me comprend » (*ibid.*, 471).

La querelle des Berlinois et de Lavater vient cependant de prendre une tournure nouvelle, bien faite pour intéresser Hamann. Un nouveau personnage y a été introduit qui est une de ses vieilles connaissances. Starck, promu au poste de *Superintendent* de Hesse-Darmstadt, a été accusé par la *Berlinische Monatsschrift* de menées catholiques. Hamann, qui a reçu de Jacobi la copie d'une lettre de Starck (*ibid.*, 480) et qui attend impatiemment l'*Apologie* que doit publier cet « homme égaré et perdu », aperçoit aussitôt un rapport entre ce nouvel épisode et sa *Lettre Volante* (*ibid.*, 483 et 486). Il semble que son zèle ait tiédi. Du moins écrit-il à Jacobi ces mots un peu ambigus : « Je ne te suis qu'à mi-chemin et, selon que je dirais volontiers, *quoad materiam* ; mais quant à la forme, *quoad formam*, je suis du côté des Berlinois » (*ibid.*, 483). On voudrait bien savoir ce qui, là dedans, est forme et ce qui est fond. Quand Hamann ajoute « ces deux choses n'en font qu'une et forment ce *tout* auquel j'aspire, s'il est possible et s'il m'est réservé d'y atteindre », avouons qu'il n'est guère plus clair et qu'il y faut mettre quelque complaisance pour entendre que sa foi serait volontiers aussi exempte de rationalisme que celle de Jacobi et plus sincère, d'autre part, plus proprement luthérienne que celle des Berlinois. Dans ces débats, Hamann est heureux de trouver une atmosphère favorable, plutôt qu'il n'y cherche des motifs ou des arguments précis.

Dans ses lectures, il est comme un meunier qui cherche de l'eau pour son moulin (*ibid.*, 493). Il est à la poursuite de quelque livre qui lui serve à mettre de l'ordre et de la clarté dans ses idées. Il va demander ce service aux dialogues de Jacobi intitulés *David Hume ou de la Croyance*. Mais une fois de plus, il se trouve en désaccord avec son ami, et n'hésite pas à le lui dire. Il connaît Hume depuis longtemps. Il l'a étudié avant d'écrire les *Mémoires Socratiques* et il lui doit en partie ce qu'il appelle sa doctrine de la foi (*ibid.*, 493). Mais quel usage Jacobi a-t-il fait de Hume ?

L'œuvre qui porte ce nom est avant tout une apologie. Jacobi s'y défend contre les attaques dont il est l'objet. Dès les premières pages, il cite deux de ses principaux adversaires, un passage de la *Vorläufige Darstellung des Jesuitismus* et un passage de l'*Allgemeine Litteratur-Zeitung* (*Jacobi, Werke*, II, 138-9, 148-9). Dans ces deux endroits, on le reprend sur l'usage qu'il a fait du mot *Glaube* dans sa polémique avec Mendelssohn. Dans l'un, on donne à entendre qu'en se faisant l'avocat de la foi, de la foi aveugle, Jacobi

attaque le principe même du protestantisme et prépare les voies à l'acceptation d'une « autorité humaine », celle du pape. Jacobi bondit sous l'outrage ; il ne lui est guère possible de croire à la bonne foi d'un adversaire qui défigure pareillement sa pensée. — Le reproche de l'*Allgemeine Litteratur-Zeitung* est plus digne d'un examen et d'une réfutation philosophique. Jacobi a abusé du mot *Glaube*, y lit on ; ce qu'il dit que nous croyons, en réalité nous l'éprouvons ou bien nous y arrivons par voie de raisonnement. « Il n'est pas vrai de dire que nous *croyons* avoir un corps, que nous *croyons* à l'existence des autres corps et d'autres êtres pensants : nous *percevons* notre corps et les autres et nous *concluons* à l'existence d'autres êtres pensants. » Jacobi a eu le tort de confondre ce que le langage même le plus usuel distingue ; il a pêché par κονοδοξία, en jouant sur les mots et il en a été puni, puisqu'on a pu le soupçonner de vouloir « tout ramener à la foi que l'on accorde aux dogmes positifs de la religion ». C'est à cette objection que Jacobi se propose de répondre.

Il choisit, pour se donner la réplique, un ami qui connaît Kant, qui parle le langage de ce philosophe et qui vient de lire, dans la préface des *Prolégomènes*, le fameux passage où il est parlé de Hume. C'est à l'autorité de Hume en effet que Jacobi va faire appel, parce qu'il a fait dans les *Essais* la découverte, déconcertante pour ses adversaires et bien encourageante pour lui, d'expressions où Hume fait des mots de foi ou de croyance (*belief*) l'emploi précisément qu'il en fait lui-même et qu'on lui reproche. La nature mystérieuse de ce *belief* qui nous permet de faire le départ entre ce que Hume appelle « les idées du jugement » et « les fictions de l'imagination », il y insiste dans son *Enquiry concerning human understanding* (Jacobi, II, 158), et il reconnaît du même coup le caractère péremptoire de cette croyance qui est aveugle en ceci qu'en vain voudrait-on en trouver une explication satisfaisante pour la raison, une théorie rationnelle, puisqu'elle est antérieure à l'emploi de la raison et lui inspire ses démarches. Au point que Hume, non content de maintenir, comme Jacobi, que « la croyance est l'élément de toute connaissance et de toute activité » (*ibid.*, 163-4), lui fait la part plus belle

encore, et qu'à le lire on a l'impression que sans la croyance il ne serait pas possible de s'asseoir à table ou de se coucher dans son lit (*ibid.*, 164). La première partie du dialogue, tout apologétique, s'arrête ici.

Mais Jacobi va faire faire un progrès à la discussion et aborder l'examen d'un autre terme qu'il a employé et dont on lui a reproché l'ambiguïté, celui de *révélation*. Si Hume ne s'en est pas servi, c'est que, du point de vue de l'idéalisme sceptique où il se plaçait, il n'était guère possible de le faire. Seul, celui qui croit avec le sens commun à l'existence objective de choses indépendantes de notre esprit, seul le réaliste peut dire, conformément au langage courant, que les choses se manifestent ou se révèlent à nous par les sens. Une telle expression, conforme à l'usage allemand, français, anglais, latin, implique la foi à la réalité du monde extérieur. Et c'est à partir d'ici que, justifiant son sous-titre, le dialogue va porter sur le conflit de l'Idéalisme et du Réalisme et qu'élargissant le débat philosophique où l'avait engagé Mendelssohn, Jacobi va prendre parti pour le réalisme intégral, si l'on peut dire, contre l'idéalisme où il voit que tend la philosophie de son siècle et même contre cet idéalisme limité, contre ce réalisme empirique auquel s'est arrêté Kant.

En donnant à sa doctrine ce nouveau développement, Jacobi reste fidèle à son principe. Le réalisme intégral dont il prend le parti, c'est encore un *salto mortale*, un saut périlleux, et la révélation du monde extérieur qui nous vient par les sens est proprement miraculeuse (*ibid.*, 166). Car, de même qu'en s'abandonnant à la logique interne et au rythme de la pure pensée spéculative appliquée à l'objet de la connaissance, on ne saurait manquer d'aboutir au spinozisme, de même, si l'on laisse arriver à son terme logique la pensée qui s'applique au sujet de la connaissance et pour peu qu'on lui concède que « notre conscience ne saurait contenir que des modifications et déterminations de notre propre être », il en résultera infailliblement que l'idéalisme apparaîtra comme seul acceptable pour la pensée spéculative. Après s'être autorisé et servi de Hume, Jacobi va dorénavant traiter en adversaire respectable son allié d'un instant. Il le réfutera comme il a réfuté Spinoza. Il sera aussi respectueux,

aussi impitoyable. Il est persuadé que toute intervention du rationalisme au début d'une pareille enquête jetterait le réaliste le plus soucieux de le rester dans les filets de l'idéalisme (*ibid.*, 173). Il n'a échappé au spinozisme que par un acte de foi à la personnalité et à la liberté : il n'échappe à l'idéalisme sceptique qu'en acceptant cette révélation du monde par les sens qui est antérieure à toute activité de la raison et proprement le *miracle* (*ibid.*, 167). La nouvelle démonstration que Jacobi tente ici est donc parallèle à celle qu'il tentait huit ans auparavant. Elle en est aussi le complément. Et la seconde partie de son dialogue, quand il prépara l'édition complète de ses œuvres, et après le succès de la philosophie kantienne, lui ayant paru plus importante que la première, il ne lui laissa pour titre que celui d'*Idéalisme et Réalisme*.

Hamann qui n'a eu ce livre entre les mains que pendant deux heures, qui l'a dévoré plutôt qu'il ne l'a lu (*Briefw.*, 491), ne se gêne pas pour le juger. Ce qui lui répugne tout d'abord c'est l'emploi que fait Jacobi des termes techniques. Sans doute, Jacobi à son tour pourra lui reprocher d'abuser des images et des expressions fleuries. Chacun d'eux en effet est pris dans un tourbillon différent dont il leur est également impossible de sortir. Ce tourbillon particulier à chacun d'eux et dont ils sont l'un et l'autre prisonniers, c'est le langage qu'ils parlent, le verbalisme qui leur est commun, la terminologie qui est le propre de chacun d'eux. Entre ces deux extrêmes, *Idéalisme* et *Réalisme*, il y a le *Verbalisme* que Jacobi a oublié et dont il est pourtant la victime et la dupe, d'autant plus qu'il n'a pas su le découvrir (*ibid.*, 493). Son grand tort est de faire porter le débat sur la distinction de deux termes aussi purement abstraits, de poser le dilemme entre deux êtres de raison, deux nez de cire que chacun déforme à son gré (*ibid.*, 494). Hamann aussi se résume en posant deux termes. Mais tout d'abord, enclin à la synthèse tandis que Jacobi incline à l'analyse, c'est pour les confondre et les mêler, pour les éclairer et renforcer l'un par l'autre et nullement pour les opposer qu'il rapproche les deux termes de christianisme et de luthéranisme. Et, d'autre part, ce sont là *res facti*, non pas de vagues entités dont disputent les philosophes, mais des institutions parfaitement concrètes et tangibles, connues de tous, et pour tout dire « des organes vivants de la divinité et de l'humanité » (*ibid.*, 494).

Au fond, l'effort de Jacobi lui paraît frivole. Les doutes qui l'occupent, les difficultés où il s'agite seront résolus, aussitôt que Hamann aura à sa façon produit la clarté. Et, pour en donner un exemple, faisant l'application de sa méthode aux controverses qui divisent les esprits, son plan, son projet, son programme, dit-il, c'est « de réfuter au moyen d'un réalisme historique et physique l'idéalisme que les Berlinois édifient sur le Christianisme et le Luthéranisme » et, se retournant contre Kant, d' « opposer l'expérience à la raison pure » (*ibid.*, 494). Les Berlinois en effet se vantent de défendre le pur esprit de la Réforme dont ils accusent les orthodoxes de ne chérir que des résultats fixés, il est vrai, par l'histoire, acquis à l'histoire, mais qui n'en restent pas moins fortuits et incomplets. Que peut-on leur répondre ? Rien, si l'on se place avec eux sur le terrain de la pensée pure, de la philosophie, de la définition philosophique des confessions et des théories ; en prenant ce point de départ en effet, on va logiquement à une sorte de Réforme éternelle, de constante et croissante épuration des dogmes. Cet esprit de la Réforme, Hamann montrera à ses défenseurs inopinés qu'ils l'en ont arbitrairement abstrait ; il les tient pour des abstracteurs de quintessence. Il défendra la Réforme telle qu'elle a été contre ceux qui commencent par en faire ce qu'ils veulent pour en faire bientôt ce qu'à leur gré elle aurait dû être ou devra devenir de plus en plus. Ils prétendent en garder et observer le principe ; Hamann s'en tient au résultat qui du moins a cet avantage d'être précis, tangible et de ne pas laisser de place au doute et à la discussion. Comme le dit Jacobi, et comme Hamann le répète, « ce qui est réel est fixe, ce qui est idéal dépend de nous et reste soumis aux modifications que lui impose le verbalisme ». Il s'égare un peu quand il ajoute : « les idées que nous avons des choses changent du fait d'un nouveau langage, de nouveaux signes qui attirent notre attention sur de nouvelles circonstances ou plutôt qui rétablissent les anciennes et les véritables » (*ibid.*, 494). Tel peut être sans doute l'effet de nouveaux signes et d'un nouveau langage ; mais ils peuvent aussi, et c'est le langage phi-

losophique à la mode qui le prouve, nous induire en erreur. Jacobi a donc bien raison d'être réaliste et de faire la critique de tout idéalisme. Mais il a le tort de s'y prendre mal et à vrai dire maladroitement. Il n'est pas d'un bon réaliste d'opposer réalisme à idéalisme, même pour faire triompher celui-là, parce qu'à nommer le réalisme déjà on le trahit, parce qu'il n'y a rien que d'idéal et d'abstrait dans les termes d'une pareille discussion.

Jacobi s'est laissé emporter par son ardeur philosophique et par sa passion pour l'analyse, la dichotomie, les situations nettes et tranchées. Plus humble, moins habile, il aurait vu « qu'au fond, idéalisme et réalisme se valent et ne sont que des images » (*ibid.*, 495). A peine, en effet, a-t-il fait à son tour quelque distinction et quelque effort pour séparer deux idées ou pour les mettre du moins en parallèle que Hamann les rapporte toutes deux à une troisième et verse tout au creuset commun pour en tirer des propositions déconcertantes comme celles-ci : « Mots abstraits, mots concrets, tout cela revient au même Verbalisme [de Jacobi] et Figurisme [hamannien ?] C'est toujours la même traduction et *communicatio idiomatum* de ce qui est esprit à ce qui est matière, de l'étendue à la sensibilité, du corps à la pensée » (*ibid.*, 495). Propositions qu'éclaire heureusement, comme d'un reflet sacré, et qu'illumine celle qui suit : « En général, il est une langue sous-jacente à toutes les autres, la nature dont le Seigneur et Fondateur est un esprit partout présent et qui ne se trouve nulle part, dont on entend le souffle sans savoir ni d'où il vient ni où il va, parce qu'il est libre, indépendant de toutes les conditions et qualités matérielles de l'image mais réside au sein de la *Parole* » (*ibid.*, 495). On reconnaît cette doctrine : ce n'est pas le panthéisme, certes, et ce n'est pas le mot de nature qui doit nous y tromper ; c'est la doctrine de l'égalité de toutes choses devant Dieu, de l'équivalence, de l'indifférence de toutes choses au prix de Dieu.

De plus en plus, Hamann incline à tirer de cette doctrine ou plutôt de ce profond sentiment une sorte de quiétisme qui lui épargne tout effort dans la conduite de sa vie, qui lui permet aussi de se contredire à son aise. Il s'en autorise parfois pour se dispenser d'une application trop suivie au tra-

vail : mais on sait déjà que, par une première contradiction, il se donne toutes les peines pour faire de la *Lettre Volante* quelque chose de plus lisible que ses précédents opuscules. « C'est mon ferme propos et mon désir d'écrire autrement, avec plus de calme et de clarté » (*ibid.*, 495). On se rappelle d'autre part que, l'obscurité est devenue pour lui une « seconde nature » dont il est vrai de dire ce qu'on dit de la première, à savoir qu'on essaierait vainement de la déloger à coups de fourche. En relisant les *Lettres sur le Hiérophante* et les *Aperçus et doutes,* il y a trouvé nombre de passages inintelligibles, « mais, ajoute-t-il, le germe de ce que je pense au fond, je le retrouve partout » (*ibid.*, 495). Et s'abandonnant à ce quiétisme, à la confiance qu'il met en Dieu et dans la nature, parce que Dieu est derrière, il se contente d'indiquer par aphorismes inspirés, parfois inintelligibles et contradictoires souvent, les points qui le séparent de Jacobi. — Comme sans doute sur la table de Hamann les livres voisinaient avec les assiettes et les verres, de même les fragments philosophiques, nombreux dans ses lettres d'alors, et qui n'ont qu'un rapport lointain au livre de Jacobi, sont mêlés à d'autres passages où il est parlé de ce qu'il a mangé à déjeuner ou de la manière dont s'est opérée sa digestion. N'en prenons pas scandale ; isolons les fragments philosophiques, parcourons-les sans plus de suite ni d'ordre qu'il n'en a mis à les écrire. Le germe de sa pensée, il vient de nous en donner l'assurance, se retrouvera partout.

Jacobi a choisi pour épigraphe de son nouveau livre le mot de Pascal sur « la nature qui confond les Pyrrhoniens et la raison qui confond les Dogmatistes ». Ces antithèses ne sont pas du goût de Hamann. Elles lui rappellent τας αντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως « ce qu'oppose une science faussement ainsi nommée » et que saint Paul (1, *Timothée VI*, 20) a flétrie. L'âme même de sa pensée étant que la création est une révélation, il n'aime pas que l'on oppose, à la façon hautaine du grand Janséniste, la raison à la nature ; d'ailleurs il ne connaît pas bien profondément Pascal, il ne semble pas se souvenir que Pascal n'élève la raison au-dessus de la nature que pour la subordonner à son tour plus impérieusement à la grâce. Si même il se le rappelait, peut-être se méfierait-il

d'une grâce si haut guindée, isolée et privée de tout appui terrestre, de tout organe, dirait-il, et trop dépourvue de tout moyen suffisamment adapté à la chétive nature humaine pour la pouvoir atteindre et pénétrer. Quoi qu'il en soit, si on oppose la raison à la nature, qu'on n'oublie pas du moins leur intime corrélation. « De l'une à l'autre, le *faire* est aussi vrai que le *confondre* », et faisant un pas de plus, « le scepticisme, dit-il, et le dogmatisme sont aussi compatibles que la connaissance et l'ignorance et que le doute avec l'un et l'autre... comme l'ivraie avec le bon grain ». — On le voit, il se refuse à étendre jusqu'à l'absolu le sens de quelque terme que ce soit du vocabulaire philosophique; il réprouve tout absolu parce qu'il n'est concevable que moyennant l'abstraction. « Vous êtes pyrrhonien? » l'entend-on dire. « mais de quoi donc, s'il vous plaît, est-ce que vous doutez? — Vous êtes dogmatiste? Auriez-vous l'obligeance de me dire ce qui fait l'objet de votre foi ou de votre affirmation? » C'est pourquoi Hamann prend plaisir à traduire ce qu'on lui dit *philosophice* en langage biblique. L'ivraie et le bon grain, cela s'entend, on sait ce que cela veut dire, et il est certain que dans un champ on les trouve mêlés. Et de même, pour savoir une chose, il n'est pas dit que l'on n'en ignore pas une autre. Tant que l'on ne sort pas du domaine du relatif, on ne risque pas de s'égarer. Sitôt qu'on s'élève ambitieusement aux régions de l'abstraction et de l'absolu, on se perd, ou du moins Hamann se perd, et c'est ce qui fait de lui tout le contraire d'un philosophe et cela précisément que Platon appelait un *misologue*. On verra, par un curieux fragment posthume (*ibid.*, 684), jusqu'à quel extrême Hamann était capable de pousser la misologie.

Repoussant ainsi les mots, les mots techniques, il s'attache avec d'autant plus d'ardeur à l'expérience. L'expérience, il s'y suspend avec une telle confiance, qu'il n'hésite devant aucune expérience, qu'il se félicite d'accumuler beaucoup d'expériences, fût-ce à son dam, et dût sa santé en souffrir. A son estomac délabré il doit des expériences qu'un homme sain voudrait en vain se procurer (*ibid.*, 496). Puisque c'est une expérience encore, et instructive, que la maladie, il se console d'être malade. La souffrance du moins est un fait, puisque c'est une manière d'être ; ce n'est pas un vain mot. Et Hamann préfère les maux aux mots. Vouloir tirer la vérité des mots techniques, autant vaudrait la vouloir pêcher dans l'air du temps (*ibid.*, 497). « C'est de choses terrestres et souterraines qu'il faut extraire la vérité et la tirer à la lumière ». Elle est donc incluse dans la réalité, dans tout le réel, mais surtout dans ce que la réalité a de plus réel, à savoir dans les choses les plus basses, les plus communes, les plus cachées, dans ce qui est souterrain.

Or, de quels moyens disposons-nous, quelle méthode pouvons-nous suivre pour exprimer cette vérité, pour la tirer de l'obscur état potentiel où elle est, puissante, certes, agissante, réelle, mais inconnue, insoupçonnée? Chose curieuse, mais qui s'explique par le double caractère que Hamann reconnaît au langage, — menteur quand il est abstrait et artificiel, véridique quand il est concret, naturel et ingénu, — c'est une méthode à tout le moins à demi verbale qu'il propose. Elle consiste en effet en « similitudes, en paraboles, qui représentent les idées les plus élevées et des pressentiments transcendants » (*ibid.*, 497), dans l'emploi constant de l'analogie artistique, du génial à-peu-près que Hamann justifie et consacre en rappelant que d'après Bacon (*de Augm.*, LIII, c. 1) cité par Jacobi, Dieu, réalité ultime et fondamentale, ne frappant notre intelligence que d'un rayon réfracté (alors que la nature, comme nous créée, nous frappe d'un rayon direct), Dieu-Réalité ne peut nous être révélé que si nous formons un faisceau de ces rayons réfractés qui nous en viennent. A condition que la pensée soit ainsi entendue et le *cogito* ainsi compris, il est permis d'en conclure à l'être ; la formule de Descartes, ainsi détournée de son sens, est vraie. Hamann l'accepte, en ce sens, explicitement. Et s'il le fait, c'est pour échapper à la division nette que proposait Jacobi entre le *principium cognoscendi* et le *principium essendi*, ce dernier accessible à la foi seulement. — Dans cette opposition où il se met avec Jacobi, Hamann risque fort de perdre le solide appui qu'il donnait à la foi quand, l'arrachant et la soustrayant au contrôle de l'entendement, il en faisait un attribut de l'existence. Sa pensée est ici moins sûre, moins stable et constante que celle de Jacobi ; il y a du

flottement, il est trop artiste, trop enclin à jouer de l'analogie et il n'a pas assez de cette constance philosophique qu'il traite d'obstination, pour renoncer au droit que lui donne l'analogie de tracer mille arabesques capricieuses et représentatives pourtant de la nature intime des choses, de leur rapport à Dieu. Mais s'il y a dans ce passage peut-être un fâcheux syncrétisme, il n'y a pas du moins de panthéisme.

Si d'ailleurs on pouvait le soupçonner d'infidélité à la vraie formule, à la vraie sauvegarde de sa foi, ce mot qu'il cite de Mme de Lafayette (*ibid.*, 493) : « *C'est assez que d'être* » prouverait que, mis dans l'obligation de choisir, c'est encore et toujours le *principium cognoscendi*, l'entendement, fût-il paré de tous les prestiges de l'analogie, qu'il subordonnerait et sacrifierait à l'existence, à ce que Jacobi lui opposait sous le nom de *principium essendi*. Mais il n'aime pas choisir, il lui répugne d'être contraint au choix ; il préfère garder des deux mains ce qui peut lui servir à magnifier Dieu révélé dans la nature, dans l'histoire, dans le langage vulgaire comme dans la Bible et dans le cœur du fidèle, comme il l'est encore plus obscurément dans les erreurs et dans l'âme même de l'incrédule. Le Christ de Hamann a les bras grands ouverts. Ce n'est pas un Christ janséniste ni trop logicien. Il n'est pas jusqu'à l'hérésie où il ne trouve à puiser : « pourvu que ce soit de bonne foi qu'on y soit tombé, il y aura plus d'enseignement parfois que dans le vieux levain éventé d'orthodoxie et d'hétérodoxie quand on la confesse de bouche, de mauvaise foi et sans que la conscience y soit pour rien » (*ibid.*, 496). S'il y a harmonie à la louange de Dieu dans les opinions des hommes de bonne volonté, il y a aussi harmonie fraternelle entre la nature physique et la raison, la sensibilité et l'intelligence qui sont les unes et les autres créatures de Dieu. « Ce que Dieu a uni, nulle philosophie ne le saurait séparer, pas plus qu'elle ne saurait unir ce que la nature a séparé. L'adultère et la sodomie pèchent contre la nature et pèchent contre la raison ; et ce sont les éléments du péché héréditaire et originel de la philosophie ; les œuvres mort-nées des ténèbres abusent des organes de notre vie intérieure et de notre vie externe, de notre être physique qui est nature et de notre être métaphysique qui est raison » (*ibid.*, 496).

Telles sont les pensées que lui suggère une première lecture du livre de Jacobi. Et c'est ici aussi qu'il a déposé le plus d'observations remarquables. Dans la suite, il revient à maintes reprises sur ce sujet. Les 27, 29 et 30 avril, il complète longuement, d'une manière diffuse et pénible, ses premières remarques. En se relisant, il s'aperçoit, le 1er mai (*ibid.*, 517), qu'il n'a écrit que « sottises, vides, inintelligibles et désagréables ». Il est sur le point de tout détruire (*ibid.*, 518). S'il ne le fait pas, c'est qu'il compte que Jacobi sera indulgent pour sa sévérité et saura comprendre qu'à la rigueur il n'y a pas de sa part sévérité mais impuissance véritable. Tout au long de ce passage, Hamann donne cours à sa misologie. Il tente de vains efforts pour entrer dans la pensée de Jacobi. Toujours, l'abstraction du langage le rebute. Il relit la citation que Jacobi a faite de Kant ; il lit même à ce propos pour la première fois *Le principe métaphysique de la science de la nature* (*ibid.*, 518) ; c'est pour n'y trouver « rien que des mots, rien que des représentations dont l'objet n'est nulle part et ne se peut démontrer ». Quant à Spinoza (*ibid.*, 519), ayant lu la première définition de l'*Ethique*, il en a été si dégoûté qu'il ne lui est pas possible de poursuivre sa lecture. Il n'y voit que jeux de mots techniques, jeu par conséquent dépourvu de tout sens. On peut se dispenser d'analyser ces tristes pages ; on n'y trouverait rien que nous ne sachions. Tout au plus nous instruiraient-elles de sa singulière impuissance à distinguer les idées. C'est la dernière phase de la pensée de Hamann : elle se réduit désormais à cette misologie [1].

1. Ses reproches sont souvent injustes. Il ne croit pas que le *belief* de Hume ait rien de commun avec la croyance chrétienne, la foi au sens religieux du mot (*ibid.*, 506) ; mais il n'oublie pas que, dans les *Mémoires Socratiques*, il s'est permis la même supercherie ou tout au moins le même abus. — N'y a-t-il pas quelque impertinence dans ce jugement (*ibid.*, 508) : « Tu ne t'entends pas toi-même et tu es trop pressé de te faire comprendre des autres ? » Il fallut que Jacobi fût bien indulgent pour ne pas s'en irriter plus qu'il ne fit. Que lui recommande Hamann ? D'abord, de ne pas perpétuer une logomachie (*ibid.*, 513), c'est-à-dire de ne plus écrire. Et puis, s'il écrit,

Jacobi ne se défendit pas. Comment l'aurait-il pu ? Et à son silence, nous ne perdons pas grand'chose ; car, s'il avait plaidé sa cause, il est peu probable qu'il en fût résulté une de ces discussions comme celle qui ouvrit leur correspondance et d'où jaillissent les étincelles de pensée. Hamann, selon toute apparence, aurait fait amende honorable, il se serait humilié et aurait proclamé une fois de plus son imbécillité d'esprit. Jacobi se contenta (*ibid*,, 536) d'abandonner son livre au jugement, à la sévérité comme à l'indulgence de Hamann. « Tu apprendras bientôt à me mieux connaître » ajoute-t-il. Quant à Hamann, il ne se rappelle plus très exactement en quel sens il a écrit (*ibid*., 541), mais l'impression qu'il a eue lui est restée. Son premier jugement avait été sommaire, conçu après une lecture hâtive. Le second vaut moins encore que le premier, et c'est à peine si, de sa part, la chose a de quoi surprendre.

de s'en tenir avec Luther à la définition de la philosophie comme d'une grammaire, d'une algèbre qui se sert de signes abstraits, insignifiants par eux-mêmes, mais susceptibles par analogie de représenter n'importe quoi de possible ou de réel (*ibid*., 509). Enfin, une fois de plus, de renoncer à philosopher, d'abandonner l'espoir de fixer le vif-argent (*ibid*., 517), de laisser dire aux Berlinois, de remettre l'épée au fourreau ; « mange ton pain avec joie, bois ton vin d'un esprit content », selon l'Ecclésiaste. On l'a vu maintes fois, c'est le résumé et l'essence de la sagesse, et pourrait-on dire, de l'apologétique hamanienne.

CHAPITRE VIII

DERNIÈRE ANNÉE DE KŒNIGSBERG (*fin*)

Le « mémoire » de Hamann
Précautions qu'il prend a l'égard des catholiques de Munster
Départ de Kœnigsberg, séjour a Berlin
Voyage de Munster

Tace et esto Philosophus (*ibid*., 519), écrivait Hamann à Jacobi, et il prêche d'exemple. Il ne travaille plus à la *Lettre Volante*. Et devant le nouveau livre de son ami, il se félicite de sa paresse (*ibid*., 518). Nouvelle raison de s'écrier : *Periissem nisi periissem!* Plus que jamais, après le déplorable exemple de hâte que vient selon lui de donner Jacobi en publiant son *David Hume*, il se fait une loi « d'attendre patiemment jusqu'au bout », de « s'en remettre de son voyage et de son travail à la providence suprême » et de ne pas s'inquiéter. Dans la grande confusion de sa vie, il voit un plan meilleur que celui qu'il aurait pu tracer, il trouve honneur et avantage à se soumettre à la volonté qui a dessiné ce plan, à le rendre sien (*ibid*., 519). C'est-à-dire qu'il n'écrit plus une ligne. Aussi s'abandonne-t-il aux lectures les plus frivoles et les plus diverses[1].

Un moment, il peut croire que son voyage pourra se faire. Le 9 mai, il reçoit la décision que le ministre von Werder a prise à la suite de sa lettre (*ibid*., 524-5). Il sera libre de quitter son poste aussitôt son successeur nommé. Il est tout

1. Il se prend d'enthousiasme tour à tour pour le *Coq d'or* de Klinger (*ibid*., 503, 512, 522) et pour l'*Ausführliches Lehrgebäude* du rationaliste Bahrdt (*ibid*., 512), qu'il finit pourtant par condamner (*ibid*., 521).

à la joie de sa liberté enfin conquise. Il n'a pas un mot de regret pour Kœnigsberg. Au fond (*ibid.*, 528), et ceci est en contradiction avec ce qu'il a souvent exprimé, au fond il n'a jamais eu d'inclination particulière pour la Prusse ; c'est plutôt par principe et par devoir qu'il aime sa patrie. La terre est du Seigneur (Ps. XXIV, 1), et en ce sens il est cosmopolite. Il ne tient à aucun climat, pas plus qu'il n'a d'aptitude spéciale pour quoi que ce soit ; également incapable de faire figure d'homme d'études et d'homme d'affaires, de supporter la solitude et de se plaire en société, d'écrire convenablement une lettre en vers ou en prose (*ibid.*, 529), que lui reste-t-il que de s'abandonner à la Providence maternelle dont il croit à cette heure qu'il a été l'enfant gâté ? Il va falloir quitter la maison qu'il habite et que l'Etat mettait à sa disposition. Sitôt débarrassé du souci d'en trouver une autre, sitôt que sa femme et ses trois filles seront *in salvo* (*ibid.*, 528), il ne songera plus qu'au départ.

Il ne savait pas si bien dire quand il se plaignait de son incapacité à toute chose et de son enfantillage ! Il n'a pas fini sa lettre que, l'un après l'autre, deux amis, Hill et Kraus viennent l'inquiéter et lui suggérer des doutes cruels (*ibid.*, 530). Sa pension ne sera que du sixième des 25 thalers qu'il touchait chaque mois. Il va falloir écrire une fois de plus au ministre, afin d'obtenir comme pension son traitement complet ou du moins l'assurance qu'à son retour, sa santé rétablie, il sera pourvu d'un nouveau poste. — Hamann se rend compte de sa folie et de sa honte. Tout à la joie d'avoir obtenu ce qu'il désirait, il s'est conduit comme un enfant. Et il se lamente sur son aveuglement et sur l'orgueil qui en est sans doute le principe. Dans sa puérilité, il trouve une nouvelle preuve de cette vérité chrétienne que le héros est un ver de terre si Dieu ne prend soin de lui (*ibid.*, 531). Sa consolation, c'est que, sa volonté individuelle brisée, c'est la volonté de Dieu qui s'accomplit.

Ses amis Kraus, Kant, Hartknoch, Hippel offrent aussitôt de s'entremettre (*ibid.*, 532). Sur le conseil de Kraus, il rédige une nouvelle supplique (*ibid.*, 534) [1].

1. La générosité inlassable de Jacobi se montre aussitôt (*ibid.*, 536-7). Qu'importe la pension que Hamann touchera ! Il a en Bucholz et en Jacobi deux amis qui sauront parfaire la somme de 300 thalers.

Hamann se met sans plus tarder à rédiger son mémoire. La deuxième partie de mai y est employée, il n'achève que le 26 (*N. H.*, p. 159-167). Il s'adresse aussi, en date du 18 mai, au conseiller von Köpke, par une lettre qu'il appelle, par contraste avec la *Lettre Volante*, la lettre *rampante* (*Briefwechsel*, 543-4). C'est Kraus qui se charge d'exposer à celui-ci l'état des affaires de Hamann. Dix jours après, le 28 mai, Hamann apprend (*ibid.*, 538) que les démarches vont bon train, que sa pension sera de 150 thalers par an, soit moitié de son traitement et trois fois plus qu'elle ne devait être d'abord. Et Hamann peut donc écrire que l'orage est passé (*ibid.*, 537).

Rien de plus curieux que de comparer l'exposé de Kraus au mémoire de Hamann. S'il n'avait obtenu d'abord qu'une réponse très peu satisfaisante, c'est en grande partie qu'il s'était mal exprimé. C'est ce que Kraus reconnaît : il y a eu malentendu, on a compris que Hamann déclarait d'une part son poste inutile et d'autre part sa santé irréparablement compromise, au point de le rendre incapable de tout travail. Il rétablit sur chacun de ces deux points la véritable pensée de Hamann : loin de vouloir renoncer au poste qu'il occupe, il estime que ce poste lui est dû en compensation des dix années qu'il consacra aux pénibles emplois de traducteur, et il demande qu'à ce poste une nouvelle fonction soit attachée qui le rende à la fois plus utile et plus rémunérateur. Loin de se considérer comme un invalide, c'est pour reprendre des forces qu'il sollicite un congé à temps et pour la durée de ce congé un traitement qui ne soit pas inférieur à 300 thalers. — Cet exposé lucide et rapide remet toutes choses au point. Mais celui que Hamann adresse au ministre von Werder brille par de tout autres qualités. La leçon qu'il vient de recevoir, l'école qu'il vient de faire n'a pas détourné Hamann de ses anciens errements, et le mémoire du 26 mai (*N. H.*, p. 159-67) semble presque de nature à compromettre les bons effets de l'exposé de Kraus. Il pourrait faire suite à ceux qu'il adressait jadis à Quintus Icilius et qu'il voulait

placer sous les yeux de Frédéric II. Il retrouve contre les abus de pouvoir de ses supérieurs, contre toute la politique et le corps administratif auquel il appartient les accents éloquents et indignés de jadis. « Au lieu de se débarrasser des débris et décombres, on prétend déraciner à jamais le peu d'hommes pieux et honnêtes qu'il y a encore dans le pays » (*N. H.*, 164). Et Hamann reconnait là l'œuvre de l'antique, de la barbare, de la folle ennemie héréditaire de sa patrie.

Ce mémoire a sa place parmi ses œuvres au même titre que l'*Essai à la mosaïque* ou que les *Lettres perdues*. Rédigé à la fin de sa carrière, il fait pendant à la première lettre qu'il adressait à Frédéric II. Au bout de vingt ans de ce service, et quoiqu'il s'en défende, c'est bien en invalide éclopé au service du Roi et au service aussi d'Apollon et d'un Dieu plus caché qu'il vient supplier son maître de lui accorder une heure de repos. Ici aussi règne cette invraisemblable variété de tons qu'on a relevée dans ses précédentes suppliques. Il passe de l'injure, de l'accusation à peine voilée à la plus basse flatterie, non pas certes avec aisance, mais avec une telle absence de toute transition que l'on n'y peut voir qu'inconscience. Si l'on ajoute que cette apparence résulte d'un excès de finesse diplomatique et d'intentions subtiles qu'il met dans le moindre mot, on a quelque chance d'avoir caractérisé cette partie de l'œuvre de Hamann, qui n'en est que plus curieuse et déconcertante.

Ayant rédigé ce mémoire, sûr de voir sa pension augmentée (*ibid.*, 549), Hamann ne songe plus qu'aux préparatifs du départ. Il se défait de la dernière maison qui lui restât des trois qu'il avait héritées de son père ou qu'il tenait de ses achats maladroits (*ibid.*, 542). L'acquéreur est un sellier émérite (*ibid.*, 551) qui répare la seule et dernière malle qu'il eût en sa possession. Pour ne pas laisser sa femme seule avec ses trois filles, il engage Hill à venir loger chez lui en qualité de lieutenant ou de vice-roi (*ibid.*, 555). Il se fait faire un habit de voyage, il emportera une redingote, une veste, une demi-douzaine de chemises, une bonne peau de mouton (*ibid.*, 551). Ces mesures prises, il fait ses visites d'adieu. Cela ne va pas sans peine. Toujours souffrant, il est parfois pris de vapeurs, de nausée, de vertige en pleine rue (*ibid.*, 548-9), et pour regagner son domicile c'est alors toute une odyssée. Il s'impose une diète sévère qu'il ne réussit pas à observer aussi sévèrement. Il ne résiste pas à la tentation de l'enfreindre quand il trouve chez quelque ami la table mise (*ibid.*, 548). Il est entendu qu'il déjeunera une dernière fois avec Kant chez leur commun ami Motherby (*ibid.*, 553), la veille de son départ. Une lettre de Reichardt lui cause une grande joie; elle lui apprend qu'il trouvera à Berlin le docteur Lindner (*ibid.*, 550) qui s'offre à l'accompagner dans son voyage.

Il n'oublie pas de lire et d'écrire. Enfin débarrassé des mille et poignants soucis des dernières semaines, il s'attache d'autant plus, avec une nouvelle vigueur, à l'étude. Il s'intéresse à la brochure de Mirabeau sur Mendelssohn (*ibid.*, 552). Il espère trouver à Berlin et lire en voyage les dialogues de Herder sur *Dieu* et Spinoza (*ibid.*, 552); et il supplie Jacobi de lui tenir prêt un exemplaire des *Essais* de Reid (*ibid.*, 552). Enfin, bien qu'il n'en ait parlé de longtemps à son ami, il a pourtant couvert trois feuilles (*ibid.*, 551) à ajouter au manuscrit de la *Lettre Volante*.

Il semble craindre que l'entourage de Bucholz ne pèche par indiscrétion; jusqu'à présent il n'a pas eu à s'en plaindre; pourtant, il prend des précautions. Il ne demande plus, comme auparavant, que son Alcibiade le juge; il le dispense de ce soin. — Qu'est-ce à dire au juste? De qui se méfie-t-il? De Fürstenberg, d'Overberg, des catholiques de Munster qui entouraient Bucholz et la princesse Gallitzine? Mais n'allait-il pas être l'hôte de ce groupe? Il faut dire ici qu'en acceptant l'hospitalité pour quelques mois, il entendait n'en accepter que cela. On verra ce que fut son séjour à Munster. Dès ici, par anticipation, afin de prévenir de la part de ses nouveaux amis toute tentative de conversion, toute velléité, il se déclare très nettement. S'il a écrit à Jacobi quelques mots sur la campagne anti-catholique des Berlinois, ç'a été peut-être, par une finesse diplomatique et par un calcul dont il est fort capable, pour que les catholiques de Munster n'en ignorassent. Jacobi lui avait écrit que l'*hypothèse* des Berlinois lui semblait un conte à dormir debout (*ibid.*, 524). Il lui exposait à peu près ce qui devait être la pensée des amis de

la princesse Gallitzine. Starck aurait fait l'important et simulé je ne sais quelles secrètes intelligences, il se serait fait passer pour sorcier (*hexen*); d'autres l'auraient imité. — Et Hamann lui répond (*ibid.*, 541) : l'hypothèse des Berlinois ne lui fait pas l'impression d'un conte. Sur le fond du débat, il leur donne raison. Il n'examine pas l'exactitude de leurs accusations ni la vraisemblance de leurs déductions. Il se borne à condamner avec eux le principe même du catholicisme. Il accepte contre le catholicisme l'appui et l'alliance de ces luthériens pourtant si suspects, de ces calvinistes, de ces amis du juif Mendelssohn, de ces déistes. En attaquant le catholicisme, en renouvelant l'ancien zèle anti-papiste, ils rendent service, quelle que soit leur intention cachée, à la cause luthérienne et chrétienne. « La papauté est une excrétion (*Absonderung*) de la nature humaine et du christianisme selon la chair, ou bien encore, suivant les expressions de Wizenmann, un développement divin de l'Antéchrist au moyen de l'espèce humaine. Dieu appelle », poursuit-il en s'appuyant de passages bibliques qu'il complète à son gré et en son sens, « Dieu appelle, et l'ennemi des hommes s'occupe même la nuit à semer son ivraie (*Matthieu*, XIII, 25) même par des disciples, comme Pierre et Judas ». Cette énergique expression ne laisse pour la clarté rien à désirer. « Les apparences de la raison, de la religion, de la morale et même de l'Evangile sont des moyens splendides pour séduire, s'il était possible, et pour engager dans l'erreur jusqu'aux élus », ajoute-t-il en faisant allusion au passage de *Matthieu* (XXIV, 24) qui prévoit les faux Christs et les faux prophètes qui s'élèveront. Il ne renonce donc en rien à l'image que Luther se faisait du Pape. Le papisme est la plus dangereuse incarnation de Satan, puisqu'il se réclame de la religion et des Evangiles eux-mêmes. « Il mène ses intrigues dans le cabinet comme au désert », dit Hamann d'un mot pittoresque et bref comme une épigramme. Il refuse d'admettre *a priori* l'absurdité de l'hypothèse ou la mauvaise foi de ceux qui l'ont faite. « Toutes les hypothèses sont bonnes, les contes mêmes ne sont pas à dédaigner; le tout est d'être prudent quant à l'usage qu'on en fait. » Et, pour la bonne foi des adversaires de Jacobi : « Tu crois, et c'est pourquoi tu écris;

tes adversaires aussi peut-être croient et tremblent » (*Jacques*, II, 19), dit-il, sans rappeler que saint Jacques parle ici des démons.

Ecrite peu de jours avant son départ pour le pays où il allait se trouver en rapports constants avec d'honorables catholiques, cette déclaration n'est pas sans valeur. Il semble bien qu'en la faisant, Hamann ait voulu dissiper d'avance toute équivoque possible.

Il ne sait pas qu'il quitte Kœnigsberg à jamais. Et rien n'indique que, dans ces circonstances, lui qui aime les augures en ait vu. Le plus ancien de ses amis, Hennings, meurt le 8 juin (*ibid.*, 553-6). Il part de là pour se perdre en des considérations mélancoliques (*ibid.*, 554), non pas sur ce qu'il quitte mais sur le voyage qu'il va entreprendre. Son inquiétude se tourne plutôt vers l'avenir que vers le passé. Il a soupiré après ce voyage. Il a peur maintenant de déplaire à Jacobi, de lui être à charge par ses manies. « Tu béniras le ciel quand tu te verras enfin débarrassé de ce que tu avais appelé de tes désirs. » Qu'il ne s'attende pas du moins à trouver en lui un savant, un philosophe. Mais il se console et reprend confiance : « S'il n'était pas bon que nous nous vissions, nous n'aurions pas eu tant de mal à nous voir. »

Enfin, le 21 juin il peut partir. Il a eu la joie de recevoir la visite de Hartknoch, porteur de la troisième partie des *Idées* de Herder et de ses dialogues sur *Dieu* (VII, 358-61). Il n'a que le temps de les feuilleter. Le 27 juin il est à Berlin ; il ne quitte pas la maison de Reichardt (*Briefw.*, 556). Mais on vient le voir ; il fait ainsi la connaissance de Leuchsenring, de Gedike, de Spalding. Il aurait vu Biester sans doute s'il n'avait été absent. De Berlin il écrit à Bucholtz le 30 juin (VII, 357-8), à Herder le 2 juillet (VII, 358-61). De la deuxième de ces lettres, il résulte que Hamann comptait passer par Weimar à son retour pour y voir Herder. Il y eût vu Gœthe aussi, mais il n'en parle même pas, et ce n'est certes pas la présence de Gœthe qui l'eût attiré au « siège épiscopal » de Herder. La table somptueuse de Reichardt lui offre des tentations auxquelles il ne sait pas résister, et les huit jours qu'il passe à Berlin sont huit jours de souffrance. Mais il a hâte de rejoindre Bucholtz et Wellber-

gen. Il reprend donc la poste, passe par Magdeburg, Brunswick et Bielefeld. Mais Bucholtz se trouve à Munster, et c'est donc à Munster que Hamann arrive le soir du 16 juillet (*Gild.*, III, 327). L'émotion de Bucholtz et de Hamann fut si forte, écrit Hans Michel, qu'ils ne s'en remirent que le lendemain. Hamann dès le premier jour a décidé de rester à Munster jusqu'à la fin de l'hiver.

Entre Munster, Wellbergen et Pempelfort va se passer en réalité toute une année, la dernière qu'il ait à vivre. Et, avant de raconter cette dernière année de la vie de Hamann, il convient de parler de cette œuvre qui couronne sa carrière d'auteur et dont on vient de voir la lente et pénible élaboration.

LIVRE VIII

LA « LETTRE VOLANTE »

Tout ce que nous possédons de la *Lettre Volante* a été écrit à Kœnigsberg. Et c'est un fragment. Hamann aurait voulu l'achever à Wellbergen ; Roth, qui devait le tenir de Jacobi lui-même, assure qu'il n'en fit rien (VII, VII). Gildemeister (*Gild.*, III, 316), pense que Hamann songeait à la terminer à son retour à Kœnigsberg [1].

Malgré la place que Starck tient dans ses préoccupations, malgré l'allusion qu'il y fait, en dépit du titre qui, par un retour significatif à celui de sa première brochure, rappelle le souvenir de Kant et du lointain Berens, c'est Mendelssohn et la critique berlinoise qui ont été le prétexte de la *Lettre Volante*. C'est ici la dernière réplique de Hamann qui clôt un long dialogue d'un quart de siècle ; c'est le dernier épisode d'une petite guerre où de grands intérêts sont engagés.

1. Deux rédactions nous en sont connues. Les trois feuilles déjà imprimées que Hamann a condamnées ont été sauvées grâce à l'exemplaire unique qui fut confié à Herder. Elles ont été réimprimées par Roth (VIII[1], 357-79) ; et Gildemeister (*Briefw.*, p. 678-83) a ajouté la quatrième. La deuxième rédaction à laquelle sans doute Hamann se serait arrêté, quoiqu'il n'en fût pas entièrement satisfait, réimprimée, sur les bonnes feuilles sans doute, en 1818, se trouve pour la première fois dans l'édition de Roth.

CHAPITRE PREMIER

PRÉAMBULE. REVUE DE L'ŒUVRE DE HAMANN MENDELSSOHN

Hamann ne manque pas de relever le caractère solennel de son entreprise. Son préambule, abrégé dans la rédaction définitive mais assez long encore, le fait valoir dignement[1]. Il commence par raconter dans quelles conditions, plus de vingt-cinq ans auparavant, *quelqu'un* dédia les prémices de son œuvre littéraire à *Personne le bien connu*. C'est par hasard que les *Mémoires Socratiques* parurent. Tout s'est passé comme dans un conte de fées. La volonté de l'auteur ne fut pour rien dans le sort de son œuvre. La Providence n'est pas nommée, mais c'est à elle que l'on songe. Et dès le début de cet épilogue règne un accent solennel et tendre, l'atmosphère, calme et lourde de pressentiments, d'un soir de Sabbath.

Ce sont ici des confessions, c'est plutôt encore une apologie de sa vie. Il se montrera « dans ce qu'il a de plus individuel et personnel ». Il donne à son père, à son jardinet, à sa maison, à tout ce vieux quartier disparu de sa ville un souvenir ému.

1. Il a renoncé à orner le titre de ces deux épigraphes qu'il avait choisies d'abord (VIII[1], 357), tirées l'une d'Horace et l'autre de I *Rois*, XIX, 4, promettant la lumière après la fumée et rappelant le magnifique *Dimittis* d'Elie au désert : « C'est assez, ô Eternel, prends maintenant mon âme. » Il conserve le monogramme A — Ω qui indique la même idée d'une façon plus solennelle et plus purement chrétienne. Il précise le sens des mots de « dévêtement » et de « transfiguration », ajoutant que c'est un prédicateur du désert qui va se dévêtir et se transfigurer.

Si Socrate était le fils d'une sage-femme, Hamann est le fils d'un baigneur. Comme Socrate a été accoucheur d'âmes, Hamann a été baigneur des consciences. Il a trempé dans « la baignoire de la métacritique » pour les éprouver, les opinions favorites de son temps[1].

L'époque était à la critique (VII, 77). Le monument le plus durable qui en reste, ce sont les *Litteraturbriefe* qui paraissent à partir de 1759 précisément. Voici donc le parallélisme signalé entre Hamann et les Berlinois. Ce parallélisme n'a pas cessé. Mais, tandis que Hamann poursuivait son œuvre dans l'obscurité, « de la cendre féconde des *Litteraturbriefe* surgissait l'*Allgemeine deutsche Bibliothek* » : elle crût en force et en ampleur, tel l'arbre que Nabucodonozor aperçut en songe (*Daniel*, IV).

Hamann s'excuse d'être remonté si haut (VII, 78). Il va maintenant, suivant la loi du poème épique, se transporter *in medias res*. On n'a pas oublié que c'est à la suite d'une attaque, le 7 décembre 1785, qu'il se décida à écrire enfin cet épilogue. Et c'est ici, l'idée de la mort l'y induisant, qu'il édifie à son tour, rivalisant avec les Juifs de Berlin, un beau monument à la mémoire de Mendelssohn (VII, 78-80). Et il s'écrie, en usant des termes mêmes que Mendelssohn a employés dans les *Morgenstunden* : « Suis-je devenu son ennemi parce que je n'ai pas écrit de lui autrement que je pensais ? » Sans doute, leurs langages ne se ressemblaient guère. Mais, dans ses *Matinées*, après avoir avoué qu'il doit à la philosophie des heures délicieuses, Mendelssohn la traite pourtant de « maîtresse empoisonnée » (*Verpestete Freundin*). Hamann s'empare de cet aveu et renchérit. Oui, ce fut une maîtresse trompeuse et empoisonnée, une courtisane qui remplit d'amertume la vie et de Mendelssohn et de Lessing, qui l'abrégea peut-être et qui garde pourtant sa suite empressée d'admirateurs, d'amants et d'adorateurs. Et s'il

1. On peut soupçonner ici que Hamann doit à Kant plus que le mot, et que sans son grand compatriote, il n'aurait guère songé à se représenter comme celui qui a dépassé, par je ne sais quelle métacritique, le stade critique où s'arrêtait son siècle, en tournant la critique contre la critique et se faisant ainsi critique à la deuxième puissance.

n'a pas tenu le langage de Mendelssohn, Hamann, du moins, a été l'interprète de son cœur.

Les noms de Mendelssohn et de Lessing se sont rencontrés sous sa plume et dans sa pensée. Ils resteront associés. Ces deux héros malheureux lui apparaissent comme les Dioscures: « beaux et aimables dans leur vie, la mort ne les a pas séparés, plus légers que l'aigle en son vol et plus forts que les lions » (VII, 79). Mendelssohn mourait en pleine polémique, il pouvait croire que Hamann le haïssait. Le malentendu d'ailleurs était tel que Hamann n'eût sans doute pu le convaincre sans risquer de le blesser. Maintenant que cet ami n'est plus, il lui sera possible « de frapper son véritable but qui est la maîtresse pestiférée d'un Moïse Mendelssohn et d'un Nathan Lessing ». En attaquant ainsi cette philosophie, il vengera du même coup « l'honneur domestique et la couronne de sa patrie des parasites et des sycophantes de la Prusse ». Ce sont bien ici les deux « motifs » principaux de toute sa colère et de toute son œuvre.

En Mendelssohn, il n'attaquera donc pas le « maître en Israël » ni le critique littéraire (VIII, 362 et VII, 80). Ne retenant pourtant que le judaïsme de Mendelssohn, Hamann déclare reconnaître dans le judaïsme la mère du christianisme selon la chair comme il reconnaît dans le papisme la mère selon la chair du luthéranisme allemand ou christianisme évangélique. Ce furent d'ailleurs des mères dénaturées. — Tel est le préambule (VII, 80).

CHAPITRE II

LE *DÉVÊTEMENT*
LA CLEF DE « *GOLGOTHA ET SCHEBLIMINI* » ET DE L'ŒUVRE DE HAMANN
SON STYLE

Hamann va (VII, 80-102) répondre à Eberhard, critique de *Golgotha et Scheblimini*, ou plutôt il partira et prendra prétexte de cette critique pour compléter la liste qu'il a commencée de ses œuvres, pour dire dans quel esprit il veut être lu et de quelle façon il convient d'interpréter le titre et les épigraphes de ses opuscules. Cette première partie répond à ce ***dévêtement*** que promet le sous-titre. C'est ici que se trouvera la clef de l'œuvre hamanienne.

Hamann ouvre le numéro 1 du tome 63 de l'*Allgemeine deutsche **Bibliothek*** qui lui sert de sous-main et il y trouve, de la page 20 à la page 44, le compte rendu de trois différentes publications qui ont ceci de commun que la *Jérusalem* de Mendelssohn y est prise à partie (VIII[1], 381-6). La première est l'œuvre de J.-F. Zöllner, la seconde est le *Golgotha et Scheblimini;* la troisième est intitulée *Considérations philosophiques sur la théologie et la religion en général et la judaïque en particulier;* c'est l'œuvre de l'athée Schulz. Entre l'orthodoxe et l'athée, Hamann fait bonne figure. Elevé qu'il est au milieu de l'ossuaire de la *Bibliothèque universelle*, le prédicateur dans le désert est comparé au « type » idéal, au *Nehustan* d'airain que Moïse avait fait dresser, qui représentait un serpent et qui était une préfigure du Rédempteur.

Hamann a ensuite un mot sur le livre de Zöllner (p. 81-2) et sur celui de Schulz (p. 82-4). Puis il attaque l'article d'Eberhard sur la question de savoir si la législation mosaïque est surnaturelle et si l'on peut admettre que Dieu ait révélé des vérités éternelles; Eberhard s'est défendu de répondre à Zöllner sous le prétexte que ce problème n'est pas loin de sa solution (VII, 83). C'est pour Hamann l'annonce de l'Antéchrist.

Il aborde enfin la partie de la critique qui concerne son *Golgotha*. Eberhard reste inexcusable de n'avoir pas compris cet opuscule (VII, 86). Hamann s'abandonne à la joie de découvrir les profondeurs de sa malice. Eberhard a loué Mendelssohn des « rapprochements inattendus et des applications ingénieuses qu'il a su multiplier ». Comment peut-il faire un tort au prédicateur dans le désert d'user du même artifice ? Et Hamann fait l'aveu narquois et véridique que l'on connaît : plus de la moitié de ces cinq feuilles, plus de la moitié de son opuscule est textuellement copiée sur le *Jérusalem!* C'est le diable (*Jean*, VIII, 44) qui tire son discours de son propre fonds et pour dire le mensonge; Hamann, pauvre d'esprit et qui n'est pas le diable, dit la vérité, lui, et il n'a parlé que très peu, très rarement de sa propre autorité. Il n'a même pas tiré ses raisonnements de son propre fonds. Il a pris pour majeures et pour mineures de ses raisonnements et syllogismes les données que lui procuraient les œuvres les plus populaires des pères et frères selon la chair, c'est-à-dire de tous les auteurs profanes qu'un Berlinois peut lire. Grâce aux lectures qu'il a faites à l'aventure et grâce aux caprices de sa fantaisie, son œuvre est comparable à une mosaïque. On y trouvera de tout, des arguments, des spéculations, des poils de chameau, des chiffres, des festons et des fragments, tous dérobés à ce circoncis dont on fait un Leibniz, un Rousseau et un Xénophon, tous mis en œuvre et cousus avec l'ingénuité superstitieuse d'un pédantesque enthousiasme.

Par une habile et nouvelle association, *callida junctura*, Horace conseillait à son disciple de donner une nouvelle saveur aux vocables usés. C'est par une habileté de ce genre, c'est en prenant le contre-pied de Mendelssohn, c'est en retournant chacune de ses propositions que Hamann a su donner un sens nouveau à ses paroles et tirer un hommage pieux d'un livre impie.

La clef de *Golgotha* est donnée, Hamann a fourni l'explication qu'il devait. Il revient au texte de son critique (VII, 89-90). Eberhard a jugé d'abord sa langue et son style. Il s'est fait fort de reconnaître un ouvrage de Hamann à ces signes extérieurs, si *reconnaissables*, dit-il, qu'ils composent un déguisement plutôt qu'un vêtement. Hamann ne laisse pas échapper cette maladresse qu'il traite ironiquement de subtilité. Si un individu est plus reconnaissable à son déguisement qu'à ses vêtements ordinaires, il est à craindre que le dévêtement auquel Hamann est en train de procéder ne le rende plus méconnaissable et inintelligible encore qu'il n'était sous son déguisement. Mais il y a plus. En empruntant, maladroitement d'ailleurs, ses métaphores au métier du tailleur, Eberhard a trahi et livré le secret de l'école berlinoise. Les Berlinois ne distinguent et ne voient d'autres différences entre les écrivains et les styles que celles qui tiennent à la coupe de l'habit, à la manière propre du tailleur et à la mode. Eberhard s'est mépris ; il ne connaît pas la véritable signification du style qui est en effet révélateur, mais en un sens et d'une chose qu'il n'a pas prévus, à quoi il n'a pas songé. Et Hamann réédite pour l'édification de son critique la théorie du style qui lui est familière.

Tout acte humain a au moins deux principaux aspects ; le premier aspect frappe dès l'abord, il est « primitif, naturel, matériel et mécanique », c'est le fait brutal, le fait accompli, et qui participe de toutes les imperfections de la réalisation. Mais cet aspect n'épuise pas toute la complexité de l'acte. L'acte le plus simple est encore susceptible de mille significations, il suggère formes, figures, types et tropes. C'est ici l'âme de l'acte si le premier aspect en est le corps. Cela tient aux intentions, aux sentiments de celui qui agit et cela n'est pas plus « visible et palpable », comme dit Mendelssohn, que les intentions ni les sentiments. Pour que ces impondérables qui entrent dans la composition de tout acte se puissent communiquer et transporter d'une âme dans l'autre, il leur faut, comme à toutes impressions intellectuelles et morales, une

expression sensible. L'écrivain est un homme qui agit ; on ne connaîtrait son acte que bien imparfaitement et l'on n'aurait de son œuvre qu'une idée très insuffisante si l'on ne considérait encore les intentions et sentiments qui l'inspirent et l'accompagnent. C'est ici la signification typique et symbolique de ce que l'écrivain a écrit, et c'est ce qui ne se révélera jamais que dans le vêtement et le caractère, pour ainsi dire, que prennent ses pensées ou qu'il sait donner à ses idées[1].

Eberhard n'a cité que pour mémoire et dédaigneusement les opuscules antérieurs de Hamann. Ce ne sont en effet que « Bouquets fanés, bouquets à la mode, paniers de figues déjà corrompues ». Mais ce sont ses œuvres, elles lui tiennent à cœur. Et c'est ici qu'en deux longues notes (VII, 91-94), il en dresse la liste complète et définitive. S'il a cédé à la tentation (*Versuchung*) d'écrire, c'est qu'à moins d'une épreuve (*Versuch*), on ne connaîtrait jamais les défauts ni les limites de son talent. Et il semble vouloir rattacher ici, encore qu'il ne le dise pas explicitement, son œuvre et ses efforts littéraires à ce désir dont il a tant parlé jadis d'aller toujours plus avant dans le labyrinthe infernal de la connaissance de soi. D'ailleurs, il se taira dorénavant, et c'est un congé qu'il prend du public.

1. Tel est le vrai sens et la vraie théorie du style. Cette théorie, Hamann l'expose avant de montrer combien peu Eberhard en a su faire l'application. Il faut renverser l'ordre de ses paragraphes pour rendre claire sa pensée, précise et forte mais qui manque de souplesse et de ductilité, qui se précipite et cristallise pour ainsi dire trop vite, par petits blocs qu'il a une peine infinie à souder, qu'il ne réussit à joindre enfin que très imparfaitement. Il résulte de sa théorie qu'Eberhard a eu raison de parler du style de son auteur, mais qu'il a eu tort d'en parler comme il a fait. Il passe de sa théorie générale à la mauvaise application qu'en a faite Eberhard par un *daher* (VII, 90) un « aussi » qui est sa transition favorite et qui, dans le cas présent, comme en bien d'autres, devient ironique du fait de son ambiguïté et de la place où il l'a mise.

CHAPITRE III

LA *TRANSFIGURATION* DE « *GOLGOTHA ET SCHEBLIMINI* »

LE TITRE ET LES ÉPIGRAPHES. — LA MÉTHODE. — ESPRIT PHILOSOPHIQUE ET ESPRIT PROPHÉTIQUE

Il va s'expliquer sur *Golgotha et Scheblimini* après qu'il aura transfiguré ces deux hiéroglyphes dont est fait le titre ; et l'on apprendra du même coup quel fut son *plan*, on saura pour l'amour de qui, *cui bono*, il a sacrifié le repos qu'il aurait trouvé dans un sage silence. Après avoir fourni la clef de *Golgotha et Scheblimini*, il s'en sert pour donner d'abord l'explication de ces deux termes énigmatiques.

De même qu'il rééditait tout à l'heure sa théorie du style, il reproduit maintenant sa théorie de la liaison organique entre le titre, l'épigraphe et l'œuvre (VII, 96-7). Epris de l'*ars severa effectus*, l'écrivain cachera sa nudité sous un vêtement si parfaitement moulé qu'il sera impossible à moins de violence d'y rien changer ni d'en rien supprimer. Le titre de son œuvre vaudra une signature. — Il y a bien après cela quelque obscurité, quelque vague dans le choix des expressions et surtout quelque confusion dans la suite des métaphores. Mais la pensée de Hamann ne cesse pas d'être claire, et l'on entend assez ce qu'il veut dire quand il déclare que le titre autant que la signature est « l'empreinte du cachet, qui brille aux doigts de Dieu, de la belle nature ». Ce qui fait l'unité organique des œuvres de l'esprit, c'est l'unité organique de l'esprit même. Cette « belle nature » en effet dont parle le siècle, elle développe toute chose depuis le *minimum*

du grain de moutarde, où tout est en germe, jusqu'à la grandeur naturelle et normale qu'il doit atteindre ; — telle est la première évolution, celle de l'esprit lui-même, de l'homme. Douée, d'autre part, d'une élasticité contraire, ce qu'elle vient de développer, la nature le ramène au type primitif d'où il est sorti et où il vient se retremper et se rajeunir ; — et c'est ici l'évolution, je pense, des œuvres de l'esprit qui concentrent à nouveau ce qui s'était étendu et répandu avec l'esprit au cours de son évolution. L'œuvre est ainsi un résumé, un élixir de l'esprit ; qui la saurait bien pénétrer, y retrouverait l'esprit. Et le titre à son tour est un résumé de l'œuvre ; à des yeux exercés, l'œuvre elle-même et l'esprit qui l'engendra y seraient visibles. Aussi « un pareil titre est-il une semence microscopique, un œuf orphique, où la muse a préparé tentes et cabanes pour son génie qui sortira de la matrice, tel un époux qui sort de la chambre nuptiale et se réjouit de courir en héros vers le but que se propose sa pensée ailée[1] ». Comme *Golgotha et Scheblimini* avait deux épigraphes, le critique impitoyable et aveugle qui les ignora sera traité encore de Jésabel (VII, 99), puisqu'il a privé l'auteur de ces *putissimi testiculi* qu'il prenait sans doute pour des « Bijoux indiscrets ». Or, c'étaient eux qui, par la vertu de leur origine biblique et inspirée, faisaient la vigueur et l'autorité de ce qu'avait écrit Hamann[2].

1. Après quelques tentatives pour parler un langage scientifique et païen, c'est à celui de la Bible que Hamann a recours et où il trouve le plus de convenance à son sujet, et c'est d'après ce langage-là et d'après les coutumes juives qu'il ajoute encore : « Cette pensée est inscrite sur le front et le nombril de son rouleau en une langue dont le fil s'étend jusqu'à la fin du discours, si bien que le tout est pénétré de lumière et de chaleur. »

2. Comment, sans cette autorité, un timide prédicateur du désert aurait-il osé s'élever contre un homme applaudi, acclamé, comme l'était Mendelssohn, de ses contemporains unanimes ? (VIII, 376, VII, 99). Et ici le texte définitif ajoute à celui de l'ébauche première une longue énumération (VII, 100-1) de ceux et des qualités de ceux contre qui Hamann s'éleva ; le sens n'y gagne rien, mais c'est un défilé, hétéroclite par les images successivement évoquées, harmonieux pourtant par la lente et plaintive mélopée des phrases qui se succèdent et qui font passer l'imagination du lecteur par une longue galerie de tableaux bibliques.

Ayant rétabli le titre de *Golgotha et Scheblimini*, pour expliquer l'opuscule qu'il a écrit contre *Jérusalem*, Hamann entreprend à nouveau l'examen de ce livre du philosophe juif[1]. Voici le problème qu'il se pose : Pourquoi Mendelssohn a-t-il choisi pour en faire le titre de son œuvre le vieux et petit nom (*Esdras*, IV, 12, 15, 19) d'une ville mauvaise, néfaste, rebelle et qui fut pour cela définitivement détruite ? A-t-il songé à la légende du juif Errant ; pense-t-il que Jérusalem doive renaître de ses cendres ?

Le livre de Mendelssohn se compose de deux parties et le titre complet en est *Jérusalem ou de la puissance religieuse et du Judaïsme*. Il y a là une tête plantée sur deux épaules, mais quel est le rapport de l'une aux autres ? Quel peut être en particulier le rapport de Jérusalem à la puissance religieuse ? N'y a-t-il pas là une sorte de crampe et de torticolis, et le titre ne penche-t-il pas d'une manière inquiétante du côté du judaïsme ? (VII, 103, VIII, 376)[2]. Laissant aux Berlinois leur cabale et leur algèbre et le soin de vendanger dans la vigne abandonnée par le défunt, Hamann se contentera d'exprimer le sens mystique de cette unique grappe, le nom de Jérusalem qui recommande le livre.

Le tort de Mendelssohn est de n'avoir pas défini suivant les préceptes de l'école les termes principaux dont il s'est servi. On ne voit pas quelle idée le dernier des Wolfiens s'est faite de ce qu'il appelle « puissance religieuse ». L'argumentation de Hamann va porter sur des définitions. Mais de quels

1. La transition est vigoureusement marquée dans la rédaction définitive, plus légèrement dans la rédaction primitive (VIII, 376). Les deux rédactions présentent à partir de cet endroit de grandes différences. Celle-là est en somme beaucoup plus claire, et plus concentrée ; mais celle-ci, quoique touffue et mal ordonnée, servira souvent de commentaire.

2. Les amis de Mendelssohn, inventeurs de mensonge et médecins de néant (*Job.*, XIII, 4), au lieu de le diviniser comme un martyr de l'amitié et de la vérité, auraient dû reconnaître à ce signe un précurseur de l'ange de la mort. Ils se seraient épargné de la sorte la pieuse fraude, l'odieux et le ridicule d'accuser de cette mort prématurée les deux enfants du tonnerre (*Marc*, III, 17), Lavater et Jacobi qui sont d'ailleurs aussi éloignés l'un de l'autre par la pensée que par leurs résidences (VIII, 376-7).

moyens disposons-nous pour définir ? Quelques passages du texte primitif viennent ici fort à propos. « L'esprit d'observation, écrivait-il (VIII, 378), et l'esprit de prophétie sont les ailes du génie humain. Au domaine du premier appartient tout le présent, au domaine du second tout ce qui est absent, le passé et l'avenir ». Voici donc que le passé ressortit à l'esprit de prophétie ! Une fois de plus, le mot fameux de Schlegel, repris par Ballanche et par d'autres, est prononcé, et les conséquences en sont parfaitement entrevues par Hamann. Mais, à lire ce qui suit, on voit que la pensée de Hamann est plus profonde, plus hardie et porte plus loin qu'une simple définition de l'histoire.

« Le génie philosophique, poursuit-il, s'exprime et triomphe en ceci qu'il s'efforce, au moyen de l'abstraction, de rendre absent ce qui est présent ; il dépouille les objets réels au point qu'il n'en reste plus que de purs concepts, des signes qui n'existent que pour la pensée, de pures apparences et phénomènes. » Sans doute, ce passage, de prose très ferme, du moins dans l'original, trahit une influence kantienne[1]. Hamann caractérise l'esprit philosophique ou d'observation qu'il oppose à l'esprit prophétique ou poétique ; et, dans un heureux moment d'inspiration, d'impartialité et de clairvoyance, il vient de nous assurer qu'ils se complètent, puisqu'ils sont les deux ailes sur lesquelles s'élève le génie humain. Il faut que ces deux facultés ne se gênent pas l'une l'autre ; après les avoir définies, il faut donc indiquer ce qui peut les maintenir chacune dans sa sphère. On croirait lire du Kant ! « La critique et la politique s'opposent aux usurpations de chacune de ces deux puissances sur l'autre et veillent à leur équilibre en usant de ces mêmes moyens et énergies positives d'observation et de prophétie. »

Si distinctes que soient ces deux facultés, si harmonieux que soit leur équilibre et amicale, leur collaboration, on

1. Il est reproduit presque mot pour mot dans la rédaction définitive (VII, 107), mais il s'y ajoute la terminologie coutumière de Hamann. Le « dépouillement » est qualifié de « violent », et au lieu du terme de « génie philosophique », il emploie celui de « philosophie fardée » et de « maîtresse philanthropique (*Menschenfreundin*) pestilentielle ». Hamann retombe dans la vieille ornière.

est curieux de savoir laquelle l'emporte en dignité et à laquelle, en cas de conflit, si improbable qu'il paraisse, il conviendrait de donner la préférence. Leur origine étant également humaine, Hamann cherche cette différence dans les objets de l'une et de l'autre. Qu'est-ce donc que le présent sur lequel porte l'esprit d'observation ? C'est ce qui s'impose aux sens et à l'esprit (VIII, 378), « c'est un point simple, indivisible, sur lequel l'esprit d'observation se concentre pour agir de là sur toute la sphère de notre commune faculté de connaître ». Qu'est-ce au contraire que le passé et l'avenir qui à eux deux composent tout ce qui échappe à nos sens et à notre esprit ? « L'absent a une double dimension, divisible en passé et avenir, et correspond ainsi à l'ambiguïté de l'esprit de prophétie », auquel Hamann veut voir une allusion, très peu précise il est vrai, dans la Septième des *Matinées* de Mendelssohn. Mais cette citation qu'il fait de Mendelssohn ne lui sert qu'à introduire dans sa déduction deux termes dont il a grand besoin, celui d'appréciation (*Billigungstrieb*) et celui de désir (*Begehrungsvermögen*) que le philosophe berlinois donnait pour la double orientation de la volonté et que Hamann met en parallèle avec la double orientation de l'esprit de prophétie et de son objet, ce qu'il appelle l'absent (*das Abwesende*), ce qui échappe aux sens. Cette double orientation, il la met au fond même de l'esprit de prophétie, à son origine, de sorte que sa pensée, qu'on pouvait s'étonner de voir prendre un vol philosophique peu accoutumé, rentre aussitôt dans ses habitudes constantes en soumettant l'abstraction simple à la complexité du réel. C'est parce que l'objet en est plus concret, plus multiple, plus riche en aspects et en réalité, c'est parce que l'origine en est plus complexe et plus riche en volonté que l'esprit poétique de prophétie l'emporte sur l'esprit philosophique d'observation. « La somme du présent (VIII, 379) étant infiniment petite au prix de l'agrégat multiple de ce qui ne l'est pas, l'esprit de prophétie étant infiniment supérieur à l'esprit simple (*einfältig*) d'observation, notre faculté de connaître dépend des modifications multiples des instincts qui, au plus profond, au plus intime, au plus obscur de notre être, apprécient et désirent ; elle ne peut donc pas ne pas leur être soumise. »

On remarquera que, pour qu'elle fût une réponse à la question posée, la période de Hamann aurait dû être construite différemment : la conclusion aurait dû prendre la place du deuxième considérant qui aurait dû former la conclusion, puisqu'il contient la solution du problème. Ne voyons la cause de cette inversion illogique que dans le désir qu'avait Hamann d'inculquer une fois de plus la dépendance étroite, l'esclavage en quelque sorte où se trouve l'intelligence à l'égard du fait et de son équivalent psychologique, l'instinct. Le raisonnement, très serré, qu'il va poursuivre suppose la solution du problème tel que nous l'avons posé en demandant lequel l'emportait en dignité de l'esprit d'observation ou de l'esprit de prophétie.

On peut croire qu'il s'est égaré. Il n'en est rien. Brusquement, il se replace en face de ***Jérusalem*** dont il discute le titre et le sens, aidé des lumières qu'il vient de puiser dans cette brève dissertation préparatoire. Son reproche est précisément que Mendelssohn a appliqué l'esprit philosophique à un sujet qu'on ne pouvait aborder qu'en un esprit de prophétie. Cette ville sainte et détruite ne fait pas partie des choses présentes (*Briefwechsel*, p. 678) ; c'est une raison suffisante pour que l'esprit d'observation soit incompétent ici. Elle a un passé sur lequel tout le monde s'accorde, et, pour le philosophe juif qui en parle, son avenir et sa régénération ne pouvaient être en doute. Le nom de cette ville est donc incontestablement, et pour Mendelssohn plus que pour personne il doit être un sujet qui relève de l'esprit de prophétie. Sans doute, et on l'a vu, l'observation philosophique et la prophétie, loin de s'exclure, se complètent. Mais il fallait ici que la seconde intervînt d'abord pour fixer ce qui deviendrait ensuite l'objet de la première. Pour connaître vraiment le mystère de cette ville sainte et de son nom, il fallait commencer par puiser aux sources historiques et prophétiques, utiliser les « documents les plus anciens » du judaïsme. On y aurait trouvé, éclairé de l'esprit de prophétie qui l'y a inscrite comme dans une petite image, toute l'histoire de son passé et tout le splendide avenir de sa palingénésie. Ces témoignages de la littérature hébraïque auraient formé un beau, clair et pur miroir au reflet duquel les doubles

ténèbres du passé et de l'avenir se seraient dissipées, offrant à l'esprit d'observation, ainsi précédé par l'esprit de prophétie, une présence transfigurée à quoi s'appliquer[1].

Malheureusement, le philosophe juif ne s'en tint pas à cette sagesse qui lui eût conseillé de subordonner l'esprit d'observation à celui de prophétie (*Briefw.*, 679). Il a agi en juif charnel, en philosophe rationaliste et, à contre-temps, empiriste. Il a succombé à la folie de ses ancêtres qui faisaient plus de cas d'un veau d'or présent et visible que d'un Moïse absent et invisible. Et il a pris son point de départ dans ce qui tombait sous les sens, dans cette dualité de la puissance religieuse et du judaïsme qui, suivant une jolie expression de Hamann, se trouvaient sur le seuil domestique de ses sens.

Mendelssohn n'est pas un docile serviteur de la vérité : il est juif et il est philosophe. Mais cette apparence même est superficielle, et tout au fond de son être il y a simplement un homme qui aime et qui hait. Rien d'étonnant qu'il se soit trompé. Non seulement son œuvre n'est pas cette belle chose que Hamann tantôt rêvait d'en faire : elle fourmille d'erreurs. Non seulement le « créateur autocratique » (*Selbst-Schöpfer*) d'une cité qui n'existe que pour lui seul a, comme ses pères, méprisé l'esprit de prophétie révélé aux sources vivantes de la vérité historique et prophétique ; il a, comme ses pères encore, creusé des puits où il y a plus de trous que d'eau (*Briefw.*, 679).

1. A cette idée du livre tel qu'il aurait dû être, Hamann prend feu. C'est une longue phrase, une traînée d'enthousiasme (*Briefw.*, p. 678-9).

CHAPITRE IV

LE « *JÉRUSALEM* » DE MENDELSSOHN

L'INFLUENCE PHYSIQUE DU JUDAÏSME
LE CHRIST ET LA RELIGION DES PATRIARCHES
LE CHRISTIANISME ÉTERNEL. LES DEUX JÉRUSALEM
CHRISTIANISME ET JUDAÏSME

En remaniant cette importante partie de son opuscule, Hamann a supprimé les longues explications qui précèdent, et c'est grand dommage. Il a supprimé aussi le passage qui suit, et c'est moins regrettable, quoique sans doute il lui en ait coûté davantage (*Briefw.*, 679-80).

Mendelssohn n'est armé que de l'esprit d'observation ; il n'est que malin (*Schlau*). Il a été assez malin pour observer « la décadence du christianisme et de sa puissance religieuse » et d'autre part « l'influence physique du judaïsme qui va sans cesse croissant ». Cette influence se fait sentir non seulement dans l'administration et l'économie de l'Etat, où tous les abus, les systèmes et toute cette perpétuelle agitation de la monnaie, de la loterie, des fabriques, du commerce, du monopole et du timbre lui sont imputables; elle est sensible encore dans la vie morale et intellectuelle, dans les « opinions, sentiments, préjugés de l'esprit philosophico-poétique et métaphysico-esthétique » du temps présent.

Hamann est ici sur son vrai terrain. C'est là ce régime frédéricien qui excite sa bile plus que toute autre chose au monde. Il est remarquable qu'il n'en accuse plus les Welches; depuis l'avènement de Frédéric-Guillaume II, leur influence a baissé. Si les mêmes abus se perpétuent, c'est « l'influence physique du judaïsme » qui en est cause. Cette expression

un peu vague, savante et métaphysique, restreint et précise ce qu'on pourrait être tenté d'appeler l'antisémitisme de Hamann. Il en veut moins aux Juifs qu'à tous ceux, juifs ou chrétiens, infidèles, Allemands et Welches, qui se sont laissé gagner et envahir par l'esprit juif, esprit positif, étroit, terre-à-terre, et qui se confond pour ainsi dire avec l'esprit philosophique d'observation tel qu'il apparaît aussitôt qu'on l'isole de l'esprit prophétique. Et il n'oublie pas de lancer contre cet esprit-là l'accusation qu'on ne cessera de lui prodiguer plus tard, quand on croira le mieux connaître à ses œuvres : c'est l'esprit de division. « A la honte du Bon Sens et de la tolérance politique que l'on vient implanter, à la confusion du Bon Ton d'une philanthropie et d'une liberté de penser hypocrites », ces opinions nouvelles se contredisent et sont divisées entre elles. A peine a-t-on édifié un système d'après l'harmonie préétablie que l'on invoque, à peine a-t-on fixé quelques règles « de convenance », on s'empresse aussitôt d'enfreindre et ce système et ces règles. Les gens éhontés qui pèchent contre leurs propres lois ne respectent pas non plus les lois anciennes que d'autres continuent de respecter. Ils n'ont plus voulu reconnaître la différence que l'on faisait entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; cette borne sacrée qui sépare les Chrétiens des Païens et des Juifs, au nom de la tolérance, on l'a profanée et arrachée. Par amour de l'incrédulité, on aurait fait volontiers du Salomon du Nord un roi des Juifs, et d'autre part voilà qu'on s'empresse, dans la campagne que l'on mène contre le catholicisme, d'élever des murailles pour empêcher la contrebande de la superstition. Vain prétexte, dont on se servira pour écraser les faibles protestations de la vérité (*Briefw.*, 680). D'une part, on a ouvert la porte à tous les païens et juifs, d'autre part on a bouché toutes les fentes par où pourrait pénétrer quelque lumière chrétienne.

Mais quand il parlait de Jérusalem, Mendelssohn devait penser à Samarie, à la welche Babylone des bords de la Sprée qu'il avait sous les yeux[1]. Oui vraiment, c'est à Samarie et en

1 C'est à ce nom de Samarie que Hamann s'est attaché quand il a remanié sa première rédaction. Certaines des idées et expressions de

Samaritain que pensait Mendelssohn quand il croyait parler de Jérusalem et en Juif. « Samarie bien mieux que Jérusalem eût convenu à la théorie du judaïsme telle qu'elle est exposée dans son livre » (VII, 104). Les Samaritains étaient à peu près aux Juifs de leur temps ce que les Juifs sont aux Chrétiens aujourd'hui. Exclusivement attachés à la législation mosaïque, ignorants et ne voulant rien savoir des livres prophétiques, des psaumes et de tout ce que l'Ancien Testament comprend de « révélations extraordinaires », ils finirent par ne plus savoir ce qu'ils adoraient (*Jean*, IV, 22). Et Hamann qui tout à l'heure s'échauffait et s'indignait, reprend son calme et sa raison. On ne peut que s'emporter contre des philosophes welches dominés par l'influence physique du judaïsme. Mais il y a moyen d'argumenter contre des Samaritains ou des Juifs véritables.

Quelle folie pourtant que la leur! Comment fonder une religion sur une législation ? Sans religion préalable, comment une législation rationnelle et combien plus une législation, selon l'aveu de Mendelssohn, exceptionnelle et extraordinaire, serait-elle possible? (VII, 105). Admettons pourtant que la loi forme la base de la religion. Longtemps avant qu'elle fût promulguée, les patriarches s'étaient transmis des coutumes religieuses comme le sacrifice (depuis Abel) et la circoncision (depuis Abraham), et surtout on n'avait cessé de croire à Celui qui devait fouler aux pieds le serpent, auteur de tous les maux dont on souffrait. On reconnait ici l'apologétique coutumière de Hamann qui en a livré le secret à Herder. Elle consiste à remonter, par delà Moïse et le pacte conclu au Sinaï entre Dieu et Israël, jusqu'aux premiers documents de l'humanité dont on montre la parfaite concordance avec la divine mission du Christ. Jésus n'est pas seulement venu accomplir les prophéties, renouveler et élargir le pacte scellé d'abord par Moïse : il est venu confirmer et établir par toute la terre la religion des Patriarches qui est au fond celle de l'humanité.

Cette religion des patriarches, les coutumes dont elle est faite

la rédaction primitive vont reparaître ici, mais dans un ordre tout différent et chargées d'un autre sens.

et la grande attente qui lui imprime son caractère n'appartiennent pas à la législation mosaïque et n'en font pas partie. Antérieure, elle en est parfaitement indépendante, de même encore que l'histoire de David, de sa généalogie et de sa ville qui pourtant est postérieure à Moïse. Ce sont là de « délicieux appendices » à la loi ; les Juifs non plus que les Samaritains ne surent les apprécier quoiqu'ils les tinssent de leurs propres ancêtres selon la chair, de ces ancêtres à qui l'espèce humaine est ainsi redevable d'un Nouveau Testament qui révèle le véritable esprit de l'ancienne alliance et de l'ancienne loi (VII, 105). Liée à la terre, à un point du temps et de l'espace, cette loi charnelle et littérale devait disparaître avec les circonstances politiques, avec l'État pour quoi elle était faite (VII, 106). Exclusivement attachés à cette loi périssable, Juifs et Samaritains s'exclurent, par leur culte superstitieux de la lettre, des sources vives des conseils divins. Hamann reprend les termes de son ébauche première. Mais l'explication dont il les a fait précéder leur confère une nouvelle énergie, en même temps qu'elle en diminue la portée.

Voilà ce que firent Juifs et Samaritains. Mais que fit Mendelssohn ? Sans doute il n'ignore ni ne méprise les psaumes et les prophètes. Mais il ne les comprend pas, il en méconnait l'âme et l'esprit, il n'y sait pas, il n'y veut pas trouver les « révélations extraordinaires » dont ils abondent. Sans doute, il donne à son livre le nom de la cité sainte : bien plus, il ne dédaigne pas le Nouveau Testament que son peuple a jusqu'alors méprisé. Mais il ne sait qu'en faire, il lui manque « l'esprit et la clef de David » (VII, 106). C'est pourquoi il ne lui a pas été donné de connaître « les destins extraordinaires de Jérusalem » dont il est parlé dans ces documents ; autrement dit, il put bien prendre connaissance des « vérités historiques et temporelles » concernant la cité sainte, mais il ne lui fut pas possible de se les représenter, « d'après les sept dimensions du passé, du présent, de l'avenir, de la largeur, de la longueur, de la hauteur et de la profondeur ».

En ajoutant les trois dimensions du temps à celles de l'espace portées au nombre de quatre, Hamann obtient le chiffre mystique de sept. Et ici il se lance en effet franchement dans le mysticisme, il va le faire mieux encore quand il parlera des *dix*

sens intérieurs de l'homme. C'est ici sa vraie œuvre mystique, son *opus mysticum*. Il est bien certain qu'il est en progrès en ce sens depuis le moment où, soupçonné par Kant de parler un langage supérieur et étranger à la raison humaine, il s'en défendait, protestait contre toute confusion avec Bœhme et Gichtel. « Je ne les connais pas », pouvait-il dire alors. Depuis, il les a lus, et on s'en aperçoit. Mais le mysticisme ne consiste pas à lire Bœhme et Gichtel. Et le mysticisme qui se trouve ici n'est autre chose que le mysticisme tout original et spontané qui se trouvait dans les *Méditations Bibliques*. Sur la fin de sa carrière, Hamann retourne à ses origines. Il ne pouvait faire autrement. Il y a une part de mysticisme, essentielle à l'orthodoxie chrétienne. C'est ce qui la distingue des autres religions et en particulier du judaïsme. Et, argumentant contre Mendelssohn, prenant contre le philosophe juif les intérêts de la cité sainte commune aux deux religions, Hamann ne pouvait pas ne pas insister sur ce qui en fait la différence. Il ne pouvait pas ne pas lui rappeler enfin qu'il y a un abîme entre « l'ancienne Jérusalem, terrestre et détruite, et la nouvelle qui est céleste et transfigurée » (VII, 107).

Qu'il y ait là une différence profonde, c'est ce qui est marqué déjà dans les prophéties hébraïques qui concernent Jérusalem, si nettement marqué que l'observateur le plus superficiel ne saurait manquer d'en être frappé. Les menaces les plus épouvantables alternent avec les promesses les plus magnifiques (VII, 105). Qui veut se former de cette ville de Dieu une idée objective ne doit pas se lasser de pénétrer le sens des prophéties et doit être animé d'un « herculéen courage prophétique[1] ».

Si Mendelssohn et les rationalistes contemporains ne comprennent pas les vérités de la religion, c'est précisément que ce courage prophétique leur fait défaut[2]. C'est l'amour du

1. On voit que si, dans sa rédaction définitive, il a sacrifié sa dissertation sur les esprits de prophétie et d'observation, sa pensée ne laisse pas d'être tout entière et constamment dominée par les idées qu'il s'en est faites.

2. Et c'est ici le lieu de placer, transformés, quelques passages de la rédaction primitive. C'est tout d'abord la tirade déjà citée contre la

merveilleux qui faisait le ressort de toutes les puissances de la poésie et de l'histoire, et, cet amour du merveilleux logeant au plus profond de notre nature, c'est par un acte de violence contre-nature que la philosophie a pu établir le règne de l'incrédulité. On sait comme elle s'y prit : son procédé fut de dépouiller les objets réels de tous leurs attributs concrets pour n'en plus garder que de purs concepts, des signes qui ne sont que pour la pensée d'une part et, d'autre part, de prêter aux signes et aux formules abstraites une réalité concrète qu'elles ne sauraient avoir, de transsubstantier des théories ou visions éthérées au moyen d'un nouveau sens parfaitement artificiel et d'invention philosophique[1]. — Mendelssohn n'était donc pas dans les dispositions, il ne satisfaisait à aucune des conditions qu'il aurait fallu réunir pour dignement traiter le sujet qu'il avait choisi. Il a été séduit par les sentiments de religion et de majesté qui s'attachent au nom de la cité sainte (VII, 108)[2]. Ce que l'on en connaît le mieux, c'en est la destruction. Les époques de cette histoire unique dominent toute l'histoire civile et ecclésiastique du monde, la lumière en est si éclatante qu'elle rejette dans l'ombre les siècles des faux prophètes welches[3].

« philosophie fardée » et la « maîtresse pestilentielle » qui a énervé le ressort des énergies poétiques et historiques, si bien qu'il ne reste plus qu'une incrédulité sceptique et critique à l'égard de tout miracle et de tout mystère.

1. Hamann ne donne ici que la caricature du procédé philosophique dont il avait donné, quand il ne voulait que lui rendre justice, dans son texte primitif, cette ingénieuse description que l'on sait et qui prouve si bien qu'il l'a compris. Il s'en tient maintenant, de propos délibéré, à la caricature, et ce sens supplémentaire dont il a si justement vu que la philosophie a doué l'homme, il ne le mentionne que pour le railler amèrement, pour le condamner et pour lui opposer les « dix sens intérieurs » dont l'homme normal est pourvu et dont sa génération a perdu l'usage depuis que la fée trompeuse a désorganisé le génie du siècle (VII, 107-8).

2. Hamann cite en note un passage de Quintilien où les mots *Religio* et *Majestas* se trouvent rapprochés et unis. Il est permis de croire qu'il fait allusion au fameux passage de Kant dont il a été frappé et qu'il a cité dans son article de la *Gazette de Kœnigsberg*.

3. C'est là ce qui reste de la tirade que Hamann avait d'abord voulu lancer contre ses vieux ennemis de Berlin. — Et voici ce que devient

Arrivé en ce point, Hamann a dit tout ce qu'il avait à dire du livre de Mendelssohn. On ne voit plus dorénavant de progrès ni de développement de sa pensée. Mais sa verve n'est pas épuisée, il n'est pas au bout de ces phrases qui s'avancent lourdement, pesamment, d'un pas de hoplite ou de légionnaire, pour renforcer les positions occupées. Il n'y aura guère que deux ou trois thèmes sur lesquels il va broder quelque temps : tantôt il montrera quels furent les errements de Mendelssohn, tantôt il regrettera que son livre ne soit pas ce qu'il eût pu être, tantôt il cédera à la tentation de faire en petit ce que Mendelssohn a manqué en grand, et de montrer par quelques exemples ce qu'eût pu être *Jérusalem*.

Ayant découvert le sophisme qui vicie tout le raisonnement de son adversaire[1], Hamann se demande s'il y eut là de sa part erreur involontaire ou intention de tromper. Mais

sa tirade contre les Juifs. Nous n'avons pas seulement sur le jugement de Dieu qui a frappé Jérusalem le témoignage unanime des contemporains, nous avons encore le signe bien plus manifeste, le miracle continu d'une race qui, pareille au buisson ardent qui ne se consumait pas, est répandue par toute la terre et sous les yeux de tous (VII, 108-9). Hamann revient à la tradition qui est de compter les destinées du peuple juif dispersé au nombre des preuves de la religion révélée.

1. On sait que si Mendelssohn n'avait pas dédaigné les suggestions de l'esprit de prophétie, *Jérusalem* aurait été ce soleil dont Hamann a parlé dans un superbe passage de la rédaction primitive qu'il a jugé à bon droit trop beau pour ne pas l'insérer ici. Mais il a enrichi ce passage d'une façon ingénieuse : il a emprunté un terme au langage de l'école pour tirer de son image à la fois un nouveau parti et une critique purement logique de Mendelssohn. Le soleil éclairant de ses rayons les deux planètes, c'est l'image du syllogisme qui est en forme quand il a trois termes et qui pèche quand il en a davantage, c'est l'image encore du trépied de Delphes d'où partaient des oracles véridiques (*Briefw.*, 681). Or voici que l'un des termes du syllogisme — Jérusalem, Puissance Religieuse, Judaïsme — est double et à double entente. Il en résulte ce vice qu'on appelle le syllogisme à quatre termes ou à quatre pieds. Et, poursuivant sa métaphore, ou plutôt poursuivi par son imagination, Hamann voit le vieux petit nom de Jérusalem changé en une ridicule chauve-souris qui est tantôt oiseau, tantôt mammifère, servant ainsi d'amphibologique moyen terme entre la majeure (puissance religieuse) et la mineure (judaïsme). Il résulte de ce « double emploi » du terme principal que la conclusion est fausse.

si Mendelssohn a voulu tromper quelqu'un, il n'est personne qu'il ait aussi parfaitement trompé que ses amis. Les amis de Mendelssohn et de Lessing font la chasse aux papistes et aux jésuites. Or, ce qui se cache sous le titre de Mendelssohn, ce n'est autre chose que « l'idéal suprême, le Capitole du solipsisme welche et romain, la monarchie universelle ou la république des citoyens de l'univers[1] au sens le plus propre du mot et de la chose, le premier-né et la métropole de la triple chimère [la tiare] et le levain théologico-politico-hypocrite d'un machiavélisme et jésuitisme qui fermente dans les entrailles d'une nature et d'une société foncièrement corrompues. »

On accuse le pape de poursuivre le rêve d'une monarchie universelle. Mais c'est le peuple juif qui s'arroge la monarchie universelle. Le Talmud ne voit dans le phénomène d'une puissance religieuse, d'une Eglise catholique, apostolique et romaine ou de toute autre Eglise, qu'une usurpation contingente fondée sur un caprice de la changeante volonté divine (VII, 113-4). C'est l'intelligence divine, immuablement éternelle, qui dans la législation ordinaire qu'elle a donnée aux Juifs, comme par une *Charta magna* ou Pragmatique sanction, a consigné pour ce peuple, en considération de sa bonne volonté et de sa pure raison (terminologie kantienne), un droit exclusif, un privilège paradisiaque et une prérogative à l'héritage universel de toutes créatures terrestres. Les Juifs se considèrent donc comme les légataires universels du Créateur. Ils seront, comme le fut Adam, maîtres des oiseaux du ciel, des bêtes qui rampent sur la terre et de toute la Création. La prétention catholique, c'est la prétention juive. Ce n'est pas tant le pape qui menace d'étendre sa monarchie à l'univers, c'est Israël.

Seul, le chrétien peut s'opposer à pareille prétention. Le chrétien sait en effet qu'en se faisant assassiner, le Christ, vrai successeur d'Adam, le fils de l'homme, Adam II, a mérité par cet héroïsme l'héritage intégral de la vigne. Il sait aussi que le Christ a convié tous les Chrétiens au partage de son

1. Hamann avait lu le petit livre anonyme de Göchhausen *Enthüllung des Weltbürgersystems* (V. *Briefwechsel*, p. 416, 453, 472).

héritage[1]. Le Christ a ainsi rétabli l'égalité humaine aux dépens d'Israël jusqu'à lui privilégié. — Mais un Juif ne reconnaît pas cette vérité. Et pour un Juif, Jérusalem reste la capitale et métropole des îlots isolés et des colonies où s'est répandu le judaïsme fort et résistant à jamais. Israël en exil et dispersé reste l'héritier de la Création, de même que Théodore emprisonné pour dettes reste légitime roi de l'île de Corse (VII, 115). Le livre de Mendelssohn est une apologie pour les Juifs, mais aussi une revendication des droits exorbitants dont les Juifs n'admettent pas la prescription. Il a mis en tête de son livre ce nom de Jérusalem comme une protestation solennelle, involontairement inspiré de ce même esprit de vérité qui animait le préteur romain quand il faisait inscrire en trois langues sur la croix les titres authentiques « du plus grand contempteur de la législation extraordinaire ».

Mendelssohn protestait à plusieurs reprises que sa théorie n'était pas nouvelle. Hamann à son tour invoque (VII, 115) le bénéfice de la vénérable antiquité en faveur du christianisme. Mais qu'en penseront les amis de Mendelssohn ? Pour ces dupes et ces virtuoses, il n'y a malheureusement rien de neuf ni rien d'ancien. Ils s'en désintéresseront. Leurs oreilles sont faites au judaïsme orthodoxe et à la religion naturaliste que représente le catholicisme ; ils n'entendent que cette céleste harmonie des sphères. Hamann ne se fait pas d'illusion, il est amer, ironique et résigné. Aussi bien est-il temps de clore ce débat (VII, 116). Ceux, du moins, qui ont des yeux pour voir, sauront reconnaître deux choses. D'une part, on a démasqué pour eux « le sophiste, le Juif rogneur de liards (*Münzjude*) en train de pratiquer la circoncision sur le prépuce de l'Eglise nationale au dam de l'honneur et du bien-être public des enfants du pays ». — On voit comme les images et allusions se mêlent pour confondre en une même réprobation le philosophe juif, ses amis berlinois et les gens de douane et de gabelle. « Dans les agapes des organisateurs de loterie, des forgeurs de système, des charla-

1. *Luc*, XIX, 12-28 ; XX, 9-19 ; *Ecclésiaste*, VII, 29 ; *Hébreux*, I, 3 ; *Jean*, IV, 24.

tans très chrétiens et welches, » on le leur a montré « assis à la place d'honneur et prononçant des bénédictions sur les outres gonflées de son estomac sacré ». Pour que le tableau soit complet, il n'y faut pas oublier les rationalistes, puisque le rationalisme et la philosophie des lumières sont le principe inspirateur et générateur de ces abus politiques, administratifs et religieux.

Et voici la deuxième chose que les lecteurs de Hamann apprendront s'ils ont des yeux pour voir. Ils apprendront que, suivant saint Paul (*Romains*, II, 29 ; XI, 15), celui-là est un vrai Juif qui est caché au fond de lui-même et dont l'éloge ne vient que de Dieu, celui « dont la conviction n'est pas fondée sur la vie de ces morts que sont (selon Cicéron en son *Somnium Scipionis*) les vivants prisonniers de leurs corps, mais sur la parole et les actes d'un homme qui a opposé à l'aiguillon de la mort l'élixir universel de l'immortalité, qui, grâce à la victoire du droit et de la puissance remportée sur la loi naturelle la plus universelle de toutes, la mort, a extrait, nouveau Samson, de la pourriture et de la carcasse de l'animal dévorant et despotique, la douceur d'une nourriture spirituelle, et qui a fait cela parce qu'il était le Dieu des vivants et non des morts, le médecin des malades et des faibles, non pas celui des sains et des forts » (VII, 117).

Cette puissante évocation de l'image du Sauveur oppose, trait pour trait, son caractère surnaturel et pour cela même consolateur au naturalisme désespérant pour les humbles, les faibles, les pauvres et les opprimés. Jamais peut-être l'apologétique hamanienne ne s'est faite aussi humaine qu'ici, et populaire au double sens du mot, à la fois très accessible et intelligible au peuple à qui elle fait appel et mesurée, adaptée à ses besoins les plus pressants. C'est bien là le Christ qu'il faut au peuple, et c'est là le Christ que le peuple peut comprendre, adopter et aimer. Au fond, Hamann n'en a jamais eu d'autre. Mais jamais peut-être il ne l'a si franchement avoué.

Il peut maintenant découvrir la perpective qui s'ouvre au Chrétien, le plan du Sauveur, son dessein, le prix de sa victoire : après qu'une race perverse et adultère aura été reje-

tée, c'est « la paix sur terre pour toute l'espèce humaine », c'est aussi le retour de l'enfant prodigue « qui prélude à la résurrection superbe et épouvantable, c'est l'accomplissement des fins de l'univers à la gloire de Celui qui règne dans les hauteurs ». L'œuvre du salut rejoint l'œuvre de la création pour l'accomplir et la parfaire.

Qui donc résisterait à pareille splendeur ? Certes nul de ceux qui ont des yeux pour voir. Aussi Hamann a-t-il achevé sa tâche. Il a démasqué l'ennemi héréditaire du christianisme et du droit de l'Eglise inaugurée par le Nouveau Testament. En le dépouillant de son masque et de son vêtement, on lui a du même coup ôté son âme (VII, 118). Et il a suffi pour cela de sonder les profondeurs du titre tricéphale : les trois termes choisis pour titre par le wolfien et judéo-babylonien Mendelssohn ont servi de clef. Hamann est fier de l'élégance de sa méthode humoristique. Muni de cette clef, on a découvert le mystère qui, sous l'enseigne exposée, cachait un nom apocalyptique, le nom de la Bête qui a été, qui n'est pas et qui prouve son existence.

CHAPITRE V

APPEL ET DERNIER MOT AUX CRITIQUES BERLINOIS CHRISTIANISME ET LUTHÉRANISME

Hamann terminera son « paradigme métacritique » par un appel aux critiques berlinois. A tous ceux qui surveillent, tels des douaniers aux portes des villes, les produits de la littérature allemande, il demande de vérifier d'un œil attentif les rubriques et les titres de ces livres qu'on porte au marché. Les critiques berlinois sont loin de faire leur métier en conscience[1]. En donnant malicieusement une leçon à ces critiques professionnels, en rivalisant avec eux de subtilité et d'érudition, Hamann justifie encore la méthode humoristique et pointilleuse qu'il n'a cessé d'employer au cours de son « paradigme métacritique ». La mention qu'il vient de faire de Starck aurait pu servir de transition à ce qu'il aurait pu écrire sur la querelle du crypto-catholicisme. Mais s'il avait abordé ce sujet, il est plus vraisemblable que le dernier paragraphe de l'opuscule (VII, 128) eût servi à l'amorcer ; c'est après avoir défini le luthéranisme et le christianisme comme les deux uniques sujets de son œuvre qu'il se serait demandé comment la déesse de la mode leur avait donné une jeunesse nouvelle et une actualité inattendue. Ce dernier paragraphe

1. Pour le prouver, Hamann place ici un passage qu'il destinait d'abord à sa première partie (VIII, 376) sur la bévue commise en 1776 par les *Berliner wöchentliche Nachrichten*. Il a pu relever cette erreur d'autant plus facilement et il la cite d'autant plus volontiers qu'elle fut commise à l'occasion de l'*Hephästion* de Starck.

semble bien annoncer une suite et un passage au sujet du crypto-catholicisme. Et pourtant, par la manière dont il ouvre et désigne un chemin que l'auteur ne prend pas, il rappelle singulièrement le paragraphe qui sert de conclusion à la *Métacritique* (VII, 16), et qui, lui aussi, en concluant un débat et en faisant cul-de-lampe à l'opuscule, semble ouvrir un débat nouveau.

Du moins peut-on dire que le sujet principal de la *Lettre* est traité à fond. Et pour conclusion, non seulement au présent ouvrage mais à l'œuvre de toute sa vie, Hamann a trouvé des paroles d'un lyrisme intense. C'est ici sa confession solennelle, la *Lettre Volante* qui s'est ouverte sur l'explication des deux épigraphes de *Golgotha et Scheblimini* s'achevant sur l'explication et la transfiguration des deux mots qui en composaient le titre et qui se traduisent par christianisme et luthéranisme (VII, 125-8). Pourtant, le nom de Jérusalem doit encore rendre un service : c'est lui qui servira de transition.

Mendelssohn a longuement parlé, dans sa première partie, à propos des serments, de l'interdiction qui fut faite sur la montagne de jurer par Jérusalem (*Mathieu*, V, 35). Mais il n'a pas dit pourquoi Jésus à son tour a interdit ce serment. Or, la raison de cette défense est donnée dans le verset même de saint Mathieu, et d'autre part le psaume XLVIII la révélait déjà. Il ne faut pas jurer par Jérusalem « car c'est la ville d'un grand roi » (VII, 120). Et Hamann part de ce mot pour écrire la page la plus poétique et la plus divinement inspirée qui se trouve dans toute son œuvre. Il était bien juste qu'elle fût à cette place et que ce fût le nom du « grand roi » qui la lui inspirât. Qu'on oublie, pour la goûter, l'incohérence des images. Elles ne sont pas incohérentes, puisqu'elles ont leur unité dans la Bible d'où elles viennent toutes. Il y aurait de l'orgueil à vouloir composer ici un tissu de belles phrases : on ne saurait mieux dire que le livre inspiré. Et s'abandonner ainsi aux suggestions et caprices du texte biblique, n'est-ce pas encore une façon de déraisonner et de balbutier pour l'amour du Christ ? Cette page sera donc proprement un centon de passages de l'Ecriture. Mais il y a, du moins dans le texte allemand, l'émotion, le souffle

du lyrisme et le rythme qui en est l'expression (VII, 121-2).

« C'est pour ce roi dont le nom comme sa gloire est grand et ignoré (*Job*, XXXVI, 26), que se répandit le petit ruisseau de mon œuvre, méprisé comme l'eau de Siloé (*Isaïe*, VIII, 6), qui coule doucement. Le sérieux des critiques poursuivit la paille desséchée et toute feuille volante (*Job*, XIII, 25) de ma Muse, parce que la paille bruissait et jouait avec les enfants qui sont assis au marché, parce que la feuille voltigeait, titubait, ivre de l'idéal d'un roi qui pouvait dire de lui, en toute douceur, en toute humilité de cœur : « Il y a ici plus que Salomon ! » (*Matth.*, XII, 42). De même que l'amant fatigue l'écho complaisant du nom répété de l'amante chérie et ne laisse dans le jardin et dans la forêt pas un arbre tendre où il n'inscrive les caractères de ce nom qui lui est gravé dans le cœur, de même la mémoire du plus beau des enfants de l'homme était pour moi, au milieu des ennemis du roi, comme l'onguent que répandit Madeleine et comme le baume précieux qui du sommet d'Aaron coulait dans sa barbe et se perdait dans ses vêtements. La maison de Simon le lépreux de Béthanie se remplit de l'odeur de l'onguent évangélique ; mais quelques frères pitoyables, quelques critiques s'indignèrent de la perte, et leurs narines n'étaient pleines que de l'odeur du cadavre » (*Ps.* CXXXIII, 3 ; *Matth.*, XXVI, 6, 8 ; *Jean*, XII). »

Certes, c'est là un beau sujet de poème ! Mais, si désireux qu'il soit de le chanter, Hamann s'en sait incapable. Son dernier opuscule ne lui a déjà coûté que trop de peine ; il n'en a que trop souffert au long de nombreux mois d'hiver et d'été. Et il n'est pas de ces auteurs, plutôt comparables aux insectes qu'aux sages, qui bâtissent des systèmes comme des nids et des théories comme des ruches, il n'est pas de ceux dont le travail est facile et l'œuvre admirée : il écrit de tout son cœur, il met toute son âme dans son œuvre, il est un gymnosophiste par sa nudité qu'il expose. Il n'a pas craint l'opinion publique, il n'a pas hésité à jouer le rôle du bouffon, il a fait une confession de tout ce qu'il a écrit ; il y peut ajouter maintenant la promesse de ne plus élever la voix. *Cessare, non celare volui* (VII, 122-3).

Pourquoi, se demande-t-il, cette dernière lutte ? pourquoi

est-il descendu une fois de plus dans l'arène, pourquoi s'est-il une fois de plus offert à la vengeance de ces Berlinois qui n'ont pas eu honte d'accuser Lavater et Jacobi du meurtre de Mendelssohn (VII, 123-5) ? C'est que le sujet qu'il traite, quelque peine qu'il lui ait coûté, et si vaines que doivent rester ces peines, en mérite encore davantage ; pour le traiter dignement, il ne suffirait pas des dix années qu'Isocrate consacra au panégyrique d'Athènes.

Son sujet, c'est Golgotha et Scheblimini ; — Golgotha, c'est-à-dire « le dernier triomphe que la législation extraordinaire ait remporté sur le Législateur lui-même » : le Législateur est mort sur le Golgotha, et le Bois de la Croix sur lequel il est mort est la bannière du christianisme et Golgotha rappelle l'humiliation volontaire et le sacrifice de Dieu ; — Scheblimini, c'est le mot que Dieu adresse à son Fils pour l'inviter à prendre place à sa droite, et ce mot contient la vertu et la puissance du seul nom qui soit élevé au-dessus de tous, du nom qui seul fait le salut du genre humain ; c'est l'exaltation après l'humiliation, c'est la perle précieuse enchâssée entre ces deux coquilles d'huître, le paganisme et le judaïsme.

Hamann a trouvé, dans la traduction que Mendelssohn a donnée du Psaume CX, que Jérusalem signifie la droite de Jehovah (VII, 126). Comme d'autre part Scheblimini signifie : « Assieds-toi à ma droite », il y a un rapport plus étroit encore qu'il n'eût pensé entre son opuscule et le livre de Mendelssohn. En rapprochant ce mot de celui de Golgotha, Hamann n'avait voulu que consoler quelques lecteurs chrétiens et protestants en leur rappelant la parenté symbolique qu'il y a entre l'humiliation et l'exaltation, la couronne d'épines ici-bas et la couronne d'étoiles qui les attend au ciel (VII, 127). Ce mot de Scheblimini lui était d'autant plus cher que l'Elie allemand, Luther, le restaurateur du christianisme défiguré par l'idole babylonienne, l'avait donné en baptême, par un trait d'humour socratique, au génie de la Réforme.

Tous ces rapports, tous ces rapprochements, ces souvenirs accumulés font de Golgotha et de Scheblimini les deux pures silhouettes du christianisme et du luthéranisme et du puissant esprit qui leur est commun (VII, 128). Tels les chérubins qui gardaient l'arche d'alliance, ces deux noms invoqués recouvrent pour ainsi dire de leurs ailes le témoignage de l'œuvre hamanienne et la cachent aux yeux des Samaritains, des Philistins et du peuple insensé de Sichem. C'est un vieux sujet auquel Hamann s'est inlassablement appliqué pendant un quart de siècle, puisqu'il n'est autre chose que christianisme et luthéranisme.

Mais d'un coup de sa baguette magique, la déesse de la Mode l'a renouvelé, lui a prêté les charmes d'Hélène, et l'on voit Grecs et Troyens se combattre pour sa possession. Hamann ne sait comme il se fait ; il ne cherche pas non plus à le savoir : son opuscule s'arrête ici brusquement, au seuil de la querelle du crypto-catholicisme qui est signalée, envisagée, mais qui n'est pas abordée. Elle ne lui était pas indifférente, certes, et si c'est volontairement qu'il l'a négligée, pour ne pas rompre l'unité de la *Lettre Volante*, il convient de l'en féliciter ; sinon, si l'opuscule est incomplet, s'il n'est pas devenu ce qu'il aurait dû être dans la pensée de l'auteur, on peut se dire que cela vaut mieux ainsi. Et l'on verra qu'il a songé à en consacrer un nouveau, expressément à la querelle du crypto-catholicisme.

LIVRE IX

DERNIÈRE ANNÉE

CHAPITRE PREMIER

BUCHOLTZ

Qu'était-ce que ce Bucholtz dont Hamann allait être l'hôte? — Le 4 septembre 1784, Hamann avait reçu une lettre qu'il dut lire deux fois sans la bien comprendre et qui lui ôta le sommeil la moitié de la nuit (*Briefwechsel*, p. 33). Elle était d'un jeune homme qui se recommandait de Kleuker. Herder lui avait amené Kleuker, Kleuker lui amena Bucholtz (VII, 168). Riche, hypocondriaque, Bucholtz le priait d'être son père et de lui permettre une visite à Kœnigsberg vers la fin de l'année. Il connaissait certaines œuvres de Hamann, citait le *Kermès du Nord* et les *Lettres sur le Hiérophante*, se déclarait son obligé sans dire de quoi et se nommait Franz Bucholtz, seigneur de Wellbergen en Westphalie. Cette lettre cause à Hamann « plus d'un rêve paradisiaque, et aussi plus d'une envie de rire ». Il pria Jacobi (*Briefwechsel*, 18), Lavater, Herder, Hartknoch (VII, 168) de s'informer à Munster pour l'éclairer sur le caractère de cet « Alcibiade ». Bientôt (VII, 180), Herder et Lavater lui répondirent par l'éloge de ce jeune homme et le félicitant de cette « conquête ». Sur ces entrefaites, le 8 septembre déjà, et donc sans perdre de temps, Hamann avait répondu au jeune enthousiaste, et lui avait généreusement octroyé ce nom de fils qu'il demandait (VII, 160-5). Il lui adressait du même coup son *Golgotha et Scheblimini*. Il lui racontait sa vie, rééditant pour lui comme

pour Jacobi et poursuivant les *Pensées sur ma vie*. Il insiste tout particulièrement sur ses soucis d'argent, sur la misère qui le menace plus que jamais. Au cas où Bucholtz lui rendrait visite, Hamann le recevrait avec plaisir et mettrait à sa disposition une chambre, un petit bosquet de Mamré, un potager ensauvagé; mais l'hôte devrait pourvoir à sa nourriture.

Cette lettre resta quelque temps sans réponse, puis, le 15 décembre, Hamann en reçut une qu'il porta aussitôt à ses lèvres quand il y reconnut l'écriture de Bucholtz (VII, 184). Il y avait là « plus d'or, d'encens et de myrrhe pour sa pauvre Muse et pour ses enfants selon la chair, déshérités au profit de sa Muse, que les Mages d'Orient n'en purent sacrifier au roi nouveau-né des Juifs » (*Briefw.*, 33). Hamann n'exagère pas quand il se dit transporté d'un désert dans un Eden. Depuis neuf mois, il ne vivait guère que de ce que payait le conseiller Lindner pour la pension de son fils (VII, 196). Sans qu'il fût né, dit-il, pour être héros, martyr, moine ni parasite, il y avait pourtant de tout cela dans son caractère, et il ne songea pas un instant à refuser ce que, par un miracle de la Providence, le jeune Bucholtz venait lui offrir au moyen de cette assignation de 12.000 florins[1] sur la banque Jacobi de Kœnigsberg qui constituait pour chacun de ses quatre enfants une égale donation (VII, 210). Du coup, grâce à ce présent princier, Hamann se voit assez riche pour nourrir et élever sa petite famille sur le revenu (VII, 196). Et sans tarder, il en profite pour confier sa fille aînée au pensionnat de la baronne Bondeli (VII, 199).

Ce bonheur ne devait pas venir seul. Déjà, malgré le silence que Bucholtz lui avait imposé (VII, 211) et qu'il avait bien de la peine à observer, déjà on commençait à murmurer toutes sortes de choses à Kœnigsberg sur le vieux Hamann et son jeune protecteur, on était tenté de considérer le bienfaiteur comme un « mylord » fantasque, le protégé comme un imposteur (VII, 201), lorsque, le 30 décembre, invité chez la comtesse de Kayserling, Hamann apprend d'elle (VII,

1. *Tagebücher der Fürstin Gallitzin* (Stuttgart, Liesching, 1868), p. 180.

200-201) qu'une certaine princesse Gallitzine l'a priée de la renseigner sur la personne et la situation d'un certain Mage du Nord et de lui procurer la collection complète de ses opuscules. Une lettre de Kleuker l'informe d'autre part que Jacobi a vu cette princesse à Hofgeismar et l'a accompagnée jusqu'à Weimar (*Briefw.*, 36); c'est donc à Jacobi qu'il doit ce nouveau bienfait. Jacobi confirme bientôt ces présomptions (*Briefw.*, 58-9). Il connaît la princesse depuis cinq ans; elle est restée longtemps étrangère à la religion, son ami Hemsterhuys ayant la Bible en horreur; sous l'influence du ministre Fürstenberg, elle est venue à la foi catholique. Un soir que Jacobi se trouvait chez elle à Munster, Kleuker parla de Hamann; la princesse voulut savoir qui était ce Mage pour qui Jacobi avait tant d'admiration. Jacobi ne lui conseilla pas de le lire, mais Kleuker lui procure les *Mémoires Socratiques*, Bucholtz lui prête d'autres opuscules, et maintenant elle veut tout lire.

Hamann se met aussitôt à la recherche des trois traductions et des vingt-quatre opuscules qui composent son œuvre (*Briefw.*, 37). C'est pour lui une occasion de les relire, et cela ne va pas sans peine (VII, 200-201, 213-4). Que sera-ce pour la princesse ? Il faudrait pour le comprendre être au courant de mille circonstances insignifiantes qu'il ne parvient pas toujours à se rappeler lui-même; il faut savoir aussi que la Bible a été pour lui ce qu'était Homère pour les sophistes de Grèce (*Briefw.*, 38). Tandis qu'il se livre à ce travail, l'idée lui revient de publier un recueil de ses œuvres complètes. Il lui faudrait l'aide d'un ami comme il n'en saurait trouver à Kœnigsberg. Et quand il songe à la peine qu'il a eue à se relire, il renonce à jamais rien publier de ce genre (VII, 203). Le 15 janvier, il est en mesure d'adresser vingt et un de ses vingt-quatre opuscules. Mais le 6 février encore (VII, 205), il discute avec Herder du titre qu'il pourrait donner à ce recueil : Herder lui a déconseillé celui de *Saalbadereyen*; celui de *Wannchen* (baignoires), de *Metakritische Wannchen* ne pourrait-il convenir ? Il y tiendrait beaucoup, car la baignoire de son père, le baigneur de l'Altstadt, lui est aussi sacrée que la chaise de sa mère la sage-femme l'était à Socrate.

Les lettres de Bucholtz ne lui permettent pas de se faire une idée bien nette de son bienfaiteur, au point qu'il parait souvent gêné, embarrassé, ne sachant que lui dire. Bucholtz ne lui a fait d'abord de confidences que touchant sa précaire santé (VII, 201-2). On verra qu'en effet le seigneur de Wellbergen se tâtait le pouls plus que de raison. Peu à peu, Hamann semble prendre goût à ces lettres qu'il garde jalousement, qu'il ne communique à personne, son correspondant lui ayant demandé ce secret et tenant à cette intimité (VII, 223). Il les étudie, ces lettres, avec tout le soin, toute l'application que Bucholtz lui-même a consacrés à ses œuvres. Il y trouve des énigmes, parfois aussi la solution. « Vos jugements sur les hommes et les choses, lui écrit-il, ne sont pas des énigmes pour moi, mais des preuves de l'harmonie préétablie qui règne entre nous. C'est dans ce que vous dites de vous-même que se trouve le nœud et que je trouve toujours quelque chose de paradoxal *in thesi* » (VII, 223-4). N'insistons pas, ne raffinons pas : certes, il est regrettable que les lettres de Bucholtz ne nous soient pas parvenues : mais les réponses que Hamann y fait suffisent, elles permettent de discerner que Bucholtz ne fut pour lui ni ce qu'avait été Herder ni ce que lui étaient Jacobi ou Lavater. Ne pouvant, comme ces écrivains, l'intéresser à ses travaux, Bucholtz ne peut guère non plus lui soumettre un *cas* intéressant. Il ne lui demande pas de consultation à l'exemple de Jacobi et de Lavater. Il ne lui donne pas le prétexte d'une seule de ces lettres tour à tour graves, émues et plaisantes et toutes pleines de choses comme celles qu'il adressait jadis à Lavater et maintenant à Jacobi. Pourtant, Bucholtz lui demande conseil : doit-il prendre femme? Et Hamann lui répond par un commentaire du passage de saint Matthieu (chapitre XIX) sur les eunuques qu'il rapproche du mot de la Genèse : « il n'est pas bon que l'homme vive seul » et de ce qu'en dit saint Paul (*Cor.*, I, VII) (VII, 228-31). Le résultat, comme on devait s'y attendre, est très favorable à l'état de mariage : la sainteté du célibat a donné lieu à infiniment d'abus et de hontes, et « quel idéal de notre vie unie à Dieu en Christ, saint Paul n'a-t-il pas su faire de l'état de mariage ! » C'est bien, quoique plus terre-à-terre ici, la conclu-

sion de l'*Essai de la Sybille*. — Bucholtz lui envoie sa silhouette et Hamann est ravi (VII, 241). Mais il prépare une longue lettre que Hamann attend avec d'autant plus d'impatience qu'il ne s'explique toujours pas le miracle de cette singulière amitié (VII, 244).

En juin 1785, Hamann apprend le mariage de son ami qui le consulte du même coup sur saint Martin pour qui il se sent du penchant (VII, 249-52). Hamann profite de l'occasion pour lui donner à deux reprises (VII, 252-3) ce double conseil qu'il donne aussi à Jacobi : « mange ton pain avec joie, et bois ton vin, jouis de l'existence avec ta femme que tu aimes », d'après l'Ecclésiaste et d'autre part : « depuis la chute d'Adam, toute gnose est aussi suspecte que le fruit défendu ». Il n'a pas plus de tendresse pour saint Martin que pour Spinoza ; le peu qu'il y comprend ne lui inspire que méfiance à l'égard de tout le reste. Bucholtz est à Paris, en voyage de noces, et l'administration générale vient de refuser à Hamann le congé qu'il désirait ; il ne lui faut donc plus songer à passer les soirées d'octobre et de novembre au foyer de son ami. C'est toujours en vain qu'il attend cette grande lettre (*Hauptbrief*) que Bucholtz lui a promise (VII, 261-2). Certes, l'affection de ce jeune homme est touchante : pensant Hamann en voyage, il lui adresse de Paris une même lettre à quatre endroits différents pour être plus sûr qu'elle lui parviendra (VII, 272). Mais depuis qu'il est marié, les doutes et hésitations de Hamann se précisent. Ce qu'il veut connaître, ce n'est plus le caractère de son bienfaiteur, ce sont ses affaires et sa situation matérielle ; sa générosité, son mariage, ne sont-ce pas là des actes inconsidérés ? Et Hamann se demande si l'amour du prochain n'est pas chez lui en disproportion avec le véritable amour de soi (VII, 273). Ce qui lui inspire de la méfiance et une sorte de scrupule, on le voit, c'est la désinvolture, le désintéressement inquiétant de cet idéaliste gentilhomme. L'idéalisme se traduisait chez Bucholtz par un grand souci de sa santé et par une manière de répugnance à satisfaire les besoins les plus élémentaires du corps, la faim et la soif. Quand il révèle à Hamann son régime, celui-ci le presse instamment de revenir à la simple et innocente nature (VII, 298-300), à l'usage de l'air et de l'eau froide que

Bucholtz s'interdisait, c'est-à-dire à la vie normale, dépourvue de tous ces raffinements que le seigneur de Wellbergen, en précurseur des aristocratiques fidèles de l'homéopathie et d'autres hérésies hygiénistes, y mettait. Plaisamment, Hamann lui conseille de devenir jaloux de Jacobi quand celui-ci viendra le voir à Munster : il est veuf et bien tourné, il est un adorateur de Marianne Bucholtz : « Il y a, dit-il, dans le jeu de Colin-Maillard de la passion un remède souverain contre toute spéculation et contre les imaginations vaines. » Et pour faire de beaux enfants, il faut que Bucholtz échappe à l'atmosphère de serre chaude où il se confine. Quand Hamann à son tour se plaint de sa santé, Bucholtz lui conseille l'essai du magnétisme animal ; mais, malgré l'exemple de Lavater, Hamann montre peu de goût pour cette nouveauté équivoque sur laquelle on dispute si passionnément ; s'il y a un magnétisme, qu'il démontre son existence par des effets indubitables. Le seul magnétisme qu'il veuille connaître, quant à lui, qui est à la fois plus difficile et meilleur, c'est la charité dont parle si magnifiquement saint Paul au chapitre XIII de la Première aux Corinthiens (VII, 310). La paternité que Bucholtz attend lui fournira un meilleur commentaire de la vie que les « notes marginales » de Jean-Caspar Lavater et de Jean-Georges Hamann. Et lorsqu'en juillet 1786 un fils naît à Bucholtz, Hamann en éprouve la joie d'un grand'père (VII, 322). Mais le petit Joseph ne vit que quatre jours, et quand la lettre de félicitations parvint au père, déjà l'enfant était mort. Les consolations de Hamann (VII, 326-30), pour n'être pas stoïciennes, n'en sont pas moins fort belles. « Laissez votre douleur se répandre comme le sang d'une blessure; cela est plus naturel et bienfaisant que la violence qu'on se fait en employant les calmants. Rendez grâce à Dieu que votre Marianne ait été heureuse mère et espérez en toute confiance qu'elle le sera encore ; ne doutez pas de la vie qu'on ne voit pas. »

Un mystère ne continue pas moins de planer sur la généreuse conduite et sur toute la personne de Bucholtz. Le 17 juillet encore, Hamann réclame cette *Hauptbrief* qu'on lui avait promise et qui n'arrivait jamais (VII, 326). Il est douteux que ce soit la lettre dont il parle le 6 septembre

(VII, 339), cette « rhapsodie sur la conduite de Dieu, des hommes et de soi-même par les besoins ». Le secret de Bucholtz ne lui a peut-être jamais échappé devant Hamann. C'est dans une heure de confiance et d'abandon qu'il l'a révélé à la princesse Gallitzine, et c'est par le journal de celle-ci que nous le connaissons[1]. A la date du 13 mars 1788, la princesse enregistre cette confession que Bucholtz lui fit un soir, alors qu'elle était devenue une fervente amie de Hamann. Trois semaines auparavant, Bucholtz l'avait préparée, au cours d'une longue conversation et en lui découvrant son cœur, à cette dernière révélation. L'idée dominante de Bucholtz, l'idée « qui lui fait peur », c'est d'être Jésus-Christ revenu sur terre. Cette idée lui est venue à la suite de ses entrevues avec Lavater ; il y a été confirmé par un passage d'une lettre de Hamann qu'il voulait montrer à la princesse : malheureusement, soit qu'il ait oublié de le faire, soit qu'elle ait oublié de le mentionner, nous ne savons quel était ce passage. Mais cette idée ne lui était pas inspirée que du dehors. « Un sentiment intime y avait contribué, quand, se comparant à d'autres, il pensait trouver chez lui, plus que chez n'importe qui, les traits principaux de la ressemblance du Christ, à savoir l'héroïsme de la véracité. » Mais c'est une idée qu'il n'avait plus quand il parlait à la princesse et que peut-être, quoiqu'il n'en dit rien, d'autres lettres de Hamann, d'autres passages mieux compris, avaient dissipée. Il se croyait maintenant appelé à être le successeur de Hamann ; mais tout en lui succédant, il devait le dépasser d'un degré en sublimité. Hamann était pour lui l'homme le plus pur, le plus proche du Christ, unique donc et dont le rôle était de rendre les hommes meilleurs par son exemple et son enseignement. Telles étaient les idées secrètes de Bucholtz : il se demandait avec inquiétude s'il n'y avait pas de l'orgueil et consultait la princesse pour qu'elle le rassurât.

C'en est assez pour nous montrer en Bucholtz une victime de Lavater. Dans le 74[e] des *Fragments physiognomoniques*

1. *Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin, etc.* (Münster, 1874 ; II, 347-8).

(sur les Images du Christ)[1], il avait lu que « tout chrétien a des traits du Christ, des mines du Christ, aussi sûrement qu'il a quelque chose de l'esprit du Christ ». Lavater rappelait que l'on reconnaît les membres d'une secte religieuse à certain air de famille qu'ils tiennent chacun de l'esprit même de la secte, et il demandait triomphalement si « la société la plus abondante en esprit, celle des oints de Dieu ne devait pas avoir un caractère qui lui fût propre et personnel ». Plus il y aura, ajoutait-il, de foi et d'amour pour le Christ, plus on lui ressemblera. — Voilà bien les « dangers de la physiognomonie » ! Bucholtz avait fini par s'appliquer personnellement, à l'exclusion de tout autre, ce que Lavater avait dit de la chrétienté. Mais qui donc lui avait appris à se regarder dans le miroir, à étudier ses propres traits, à épier ses moindres grimaces pour se mieux connaître ? C'est Lavater qui avait fait de Bucholtz un Narcisse chrétien. Que Bucholtz fût une victime prédestinée, la chose est certaine, mais peut-être n'y a-t-il pas d'autres victimes que celles-là. Nature faible, féminine, tout préoccupé de lui-même, dans son égoïsme puéril et inconscient, il devait être séduit par ce directeur de conscience qui, plus que tout autre, lui parlait de lui-même et flattait son penchant, déjà excessif, à la contemplation de soi.

Ce qu'il avait découvert en lui-même, le trait moral pour lequel il se croyait le Christ, ce qu'il appelait l'héroïsme de la véracité, un autre, moins partial, eût pu n'y voir que le sans-gêne, l'impudeur avec quoi il faisait étalage de son moi, des misères et des folies de son moi. Il avait reconnu le même trait dans Hamann, et il faut croire que l'humour qu'y mettait Hamann ne l'avait pas frappé puisqu'il ne l'avait pas repoussé. Cet élément d'humour, si tant est qu'il l'ait aperçu, était sans doute ce qu'il eût voulu éliminer quant à lui pour donner au monde le spectacle béatifiant d'un nouveau Hamann, épuré et d'un degré plus rapproché de l'image parfaite du Christ. — Tel était donc, fort probablement, le grand secret de Bucholtz que, fort probablement encore, il n'a jamais confié à Hamann, qu'il lui a avoué peut-être de vive voix mais en lui demandant une discrétion absolue, si bien que Hamann n'y a jamais fait allusion. Ce qui est presque certain, c'est que Hamann dut faire à ses ouvertures un accueil peu encourageant. On voit à quel dangereux, à quel vertigineux enfantillage se réduisait le culte de Bucholtz pour le Mage du Nord et sur quel fondamental contre-sens il se fondait.

1. Lavater's *Werke, éd.* Orelli, IV. 48-52.

Il est permis maintenant de prendre congé du seigneur de Wellbergen. Mais il ne faut pas se montrer trop sévère. D'abord, c'est au contre-sens de Bucholtz que Hamann a dû de ne pas périr dans la misère. C'est au contre-sens de Bucholtz encore, en partie du moins, semble-t-il, que la princesse Gallitzine doit de s'être attachée à Hamann, et c'est à lui que nous devons ainsi, indirectement, les pages remarquables que cette femme singulière lui a consacrées. Il fallait peut-être le grossissement de ces imaginations délirantes pour ouvrir ses yeux à la vraie grandeur de son protégé. Hamann qui avait servi bien innocemment de pâture à la manie de Bucholtz devait au contraire guérir la princesse de la sienne. Et il semble bien qu'il n'ait commencé d'exercer une influence sur elle que peu de temps avant cette conversation qu'elle eut avec Bucholtz, et que cette conversation même, loin de nuire à cette influence, l'ait renforcée.

CHAPITRE II

LA PRINCESSE GALLITZINE

Le défaut de la princesse Gallitzine était le contraire de celui de Bucholtz. Tous deux prenaient trop grand soin d'eux-mêmes, l'un et l'autre s'observaient avec une attention excessive. Mais si Bucholtz se considérait avec trop de complaisance, la princesse s'examinait avec trop de sévérité. Tard venue au christianisme, après une longue fréquentation de philosophes comme Diderot, comme Hemsterhuys qui, dans son zèle d'helléniste, détestait la Bible, la princesse vivait séparée de son époux qu'elle voyait de loin en loin, dans sa propriété d'Angelmodde près de Munster, toute à l'éducation de son fils Mitri et de sa fille Mimi, toute au salut de son âme et à son culte, à son admiration querelleuse et passionnée pour le ministre Furstenberg. Passionnée et querelleuse, elle l'est en toutes choses. L'idéal de perfection chrétienne qu'elle nourrit maintenant l'inquiète et la tourmente tout autant que l'idéal philosophique jadis. Dans son examen de conscience, elle apporte la méthode d'analyse qu'elle tient des philosophes et un pédantisme qui lui est propre. Méthodique inflexiblement, elle prépare de longue main les scènes qu'elle fera à ses enfants et qui doivent les jeter à ses pieds, repentants et tout éplorés, qui parfois n'ont d'autre résultat que de les détourner d'elle, boudeurs et endurcis. L'éducation de ses enfants était sa grande, son unique affaire. Elle avait adopté enfin le christianisme, s'étant tenue obligée, pour permettre à ses enfants de faire choix d'une religion, d'étudier celle-là, parmi d'autres, à la

source [1]. Elle était en toutes choses pédagogue, insupportablement.

Sans doute, elle lit les *Mémoires Socratiques* après que Kleuker les lui a recommandés et prêtés. Mais ce qui l'attire et pique sa curiosité, c'est surtout le titre ; n'était-elle pas la Diotime du Socrate Hemsterhuys ? Après cette lecture, elle fait une observation qui n'est pas fausse, certes, qui n'est pas sotte, elle imagine une théorie qui n'est pas insignifiante, mais qui, si elle s'y était tenue, n'expliquerait guère la véritable révolution morale dont Hamann, par ses propos et par son exemple, devait être l'artisan. Elle note cette observation à la date du 4 janvier 1786 (*Tagebücher*, II, 21). Le 2 janvier, elle avait distingué deux classes d'hommes : 1° ceux qui *voient*, les plus nombreux, les savants, les « intellectualistes » ou eunuques qui renoncent à l'usage de quatre de leurs sens et qui portent le cinquième à un tel point de perfection et d'acuité que selon eux il peut suppléer à tous les autres ; 2° ceux qui *croient*, les « *Glauber* », les aveugles volontaires, qui se caractérisent par ceci qu'ils veulent toucher, entendre, goûter et sentir même les objets de la vue. Ces deux classes d'hommes, ne pouvant avoir aucune idée en commun, ne parlant pas le même langage, doivent se haïr ou se fuir comme en effet on le leur voit faire. — Et voilà qui rappelle la statue de Condillac plutôt que Hamann ; c'est d'une subtilité à la fois facile et un peu vaine, dont l'application n'est guère visible. Mais deux jours après, la princesse ajoute en quelques mots une certaine clarté. Les *voyants* s'attachent aux formes et aux couleurs et ne connaissent rien d'autre ; pour les *croyants*, n'y ayant ni forme ni couleur, il n'y a que confusion. Il faut donc qu'il y ait et heureusement il y a une troisième classe d'hommes, mais peu nombreuse : c'est celle des gens normaux, et la princesse n'en connaît guère d'autre exemple que Socrate et, à certains égards, Hamann. Ceux-là ne négligent aucun de leurs sens ; ils savent qu'ils les tiennent de Dieu, que les sens leur ont été donnés pour en user, ce qui veut dire que ni il ne faut en abuser, ni il ne faut les retrancher, ni il n'est permis de

1. *Tagebücher der Fürstin Gallitzin* (Stuttgart, 1868), p. 48-49.

laisser l'un d'eux dominer sur les autres. Ces sages inspirés de Dieu rendent à l'entendement ce qui est de l'entendement, au cœur et au sentiment ce qui appartient au sentiment et au cœur (*Matthieu*, XXII, 21). — Hemsterhuys n'aurait pas désavoué ici son amie. Mais il se serait étonné peut-être de voir accolé au nom de Socrate un autre nom que le sien. Il faut que Hamann ait pris une position bien forte dans l'esprit de la princesse pour que pareil compliment lui soit payé. Mais on voit aussi sous quel aspect lui apparaît Hamann, après qu'elle a lu les *Mémoires Socratiques* et les *Nuées* et qu'elle n'en a soulevé que le premier voile, pour ainsi dire, sans même se douter, semble-t-il, de ce qui s'y cache encore de tout personnel et de profondément chrétien. Hamann est pour elle à ce moment l'homme normal et parfait, le καλοκαγαθος suivant la formule classique. On ne sera donc pas trop surpris de voir que, le 23 juillet 1787 encore, alors pourtant que Bucholtz et Jacobi ont dû lui en parler, alors qu'elle l'a vu deux fois au moins, elle écrit à Hemsterhuys (*Tagebücher*, III, 143-4) que tout ce qu'elle sait de Hamann se borne à ceci qu'il est très fort en grec, en latin, en hébreu et en langues orientales, qu'il est l'auteur de maintes brochures qui, sauf en quelques endroits, lui paraissent bien obscures, entre autres une petite brochure sur Socrate où elle croit avoir trouvé quelques belles et très profondes pensées.

La princesse Gallitzine s'est donc intéressée aux écrits de Hamann, à son sort, elle a fait des démarches pour lui venir en aide, d'abord parce que ses amis le lui ont recommandé et lui en ont dit beaucoup de bien, ensuite parce qu'elle a cru voir en lui un parfait exemplaire d'humanité, à peu près ce que nous nous plaisons à voir aujourd'hui en Gœthe. Tout se borne là jusqu'au jour où elle le voit; bien plus, tout se bornera là tant qu'elle n'aura pas eu avec lui l'entretien qui devait agir si puissamment sur elle. Mais à cet entretien du 22 mai 1788, la princesse arrive préparée par une série d'observations et de méditations qu'il lui reste à faire sur Hamann, par tout un sourd travail de son imagination, de son âme et de sa conscience.

Le premier indice s'en trouve dans son Journal à la date du 1[er] décembre 1787 (*Tagebücher*, II, 265-9). La princesse rapporte avec force détails une de ces scènes ridicules qui semblent avoir été fréquentes entre Hamann et Bucholtz. Ils se trouvent tous deux à ce moment ses hôtes. Hamann exprime le désir de rentrer à Wellbergen avant Bucholtz et sa femme; il aurait voulu y passer huit ou quinze jours seul pour lire et travailler. Mais il y aurait eu la société d'un certain Cormann, et Bucholtz craint que celui-ci n'indispose Hamann contre sa femme Marianne. Hamann a beau protester qu'il n'est pas un enfant, qu'il ne succombe pas à toutes les influences, que d'ailleurs les femmes se font souvent des idées extravagantes et fausses : Bucholtz insiste obstinément pour que son « cher ami » renonce à rentrer à Wellbergen sans lui. Quand Hamann veut lui céder, Bucholtz est pris de remords et ne peut supporter l'idée de faire violence à ses désirs, si bien que les deux amis s'irritent et qu'il faut pour les apaiser que la princesse aille de l'un à l'autre, les entreprenne, les embrasse et les serre sur son cœur tour à tour ; encore la querelle est-elle toujours sur le point d'éclater à nouveau. Bucholtz reconnaît enfin que sa femme a le tort de nourrir des soupçons injustifiés. La princesse promet de lui dire à l'occasion : « Marianne, si tu ne crois pas à des amis aussi dévoués, supplie Dieu pour qu'il te donne la foi. » — « C'est alors que Hamann prononça ces mots qui firent impression sur mon cœur : Quand je dépose une semence en terre, je ne reste pas sur place pour voir et écouter si elle pousse : je sème, et je m'en vais semer plus loin, et je me repose en Dieu du soin de faire croître et prospérer. » Il ajoutait, faisant l'application de ces paroles à ses rapports avec Bucholtz et Marianne : « Je ne me mêle jamais de ses querelles, sauf quand je puis en silence y intervenir pour son bien ; si l'on ne me croit pas, cela ne saurait m'émouvoir : en quoi cela me regarde-t-il ? » La princesse a pris soin de noter le « principe sublime » de Hamann qui l'a touchée au vif. On y reconnaît en effet le tour de sa pensée, et dans toute la conversation que la princesse rapporte, la virilité un peu bourrue et brusque de Hamann forme contraste avec le langage hésitant et doucereusement tendre de son jeune ami [1].

1. Ce mot a agi si profondément sur la princesse qu'elle a dû le citer

Pourquoi la princesse fut-elle pareillement émue par ces paroles ? Parce qu'elle s'en fit aussitôt l'application à elle-même. Et elle en avait bien sujet ! Ce fut une vive lumière qui vint s'ajouter à un pressentiment obscur qu'elle avait depuis longtemps, assure-t-elle, sans qu'il y parût d'ailleurs à sa conduite. Dans les mille et mille soins qu'elle prodiguait à l'éducation de ses enfants, elle aperçut soudain qu'il y avait de sa part un manque de foi, un fond caché d'infidélité et d'égoïsme (*Genusssucht*). Elle n'avait pas une foi suffisante en la sagesse et la bonté de Dieu, puisqu'elle avait si grand hâte de jouir et de triompher des perfections de ses enfants ; elle commettait cette faute, peut-être ce péché, signalé par Hamann, de vouloir assister à la croissance de la semence qu'elle avait confiée à la terre (*Tagebücher*, II, 268). La preuve que ces paroles, elles aussi confiées comme une bonne semence à la terre, ont agi sur elle, ou tout au moins qu'elle a bien saisi le sens de la parabole, c'est qu'elle se garde bien de « prendre une résolution » ; en d'autres circonstances, elle n'y eût pas manqué ; d'ordinaire, elle est femme à prendre toutes les résolutions, il ne se passe guère de jour qu'elle n'en prenne quelqu'une. Mais aujourd'hui, elle sent qu'il y aurait témérité de sa part, excès de confiance en soi. Le mot que Hamann a laissé tomber lui découvre à la fois sa faiblesse foncière et la grande bonté paternelle de Dieu qui l'a épargnée jusque-là ; il lui inspire la douce espérance qu'il en sera toujours ainsi.

Telle sera bien l'œuvre par laquelle l'exemple vivant de Hamann achèvera l'éducation chrétienne de la princesse. A la douce chaleur de son quiétisme, se fondront les derniers glaçons d'orgueil dont se hérissait l'âme de cette fille du général prussien von Schmettau, de cette élève des philosophes qui avait d'abord transporté dans son sentiment chrétien toute la rigueur, toute la pédantesque et fastidieuse méthode qu'elle tenait de ses maîtres et qui était dans son sang. La lecture de saint François de Sales et la direction d'Overberg viendront consolider l'œuvre de Hamann, mais c'est à lui que

à son ami Lamezan ; il en fait mention dans la lettre qu'il lui adresse après la mort de Hamann (*Tagebücher, éd.* Liesching, p. 160-2).

très justement la princesse restera reconnaissante de sa définitive conversion.

Sans doute, ce n'est pas du jour au lendemain une nouvelle vie qui commence pour la princesse Gallitzine. Elle ne cesse pas encore, elle ne cessera jamais tout à fait de quereller ses enfants et leurs maîtres. Mais de plus en plus, ce qu'elle demande à Dieu dans ses oraisons, c'est la patience, la foi du simple dans la semence qui germe sans qu'on la voie ni ne l'entende. — A la suite de cet entretien et après que Hamann eut quitté Angelmödde pour Wellbergen, la princesse lui écrivit pour lui demander l'explication de sa parabole. Hamann lui répondit aussitôt, le 11 décembre[1]. Elle lui présentait deux doutes ou objections. Se reportant au chapitre v de l'Epître de saint Jacques où il est dit (verset 7) : « Vous voyez que le laboureur attend ce précieux fruit de la terre avec patience jusqu'à ce qu'il reçoive du ciel la pluie de la première et de la dernière saison », elle remarquait qu'il y fallait mettre deux conditions, pourtant, à savoir : 1° que le laboureur eût préparé son champ selon les différentes qualités du sol ; 2° qu'il lui eût confié une semence noble et pure. C'est ainsi qu'elle justifiait les soins qu'elle prenait de son salut et son intervention active, jalouse, constante dans l'éducation de ses enfants, la vigilance un peu alarmée, la surveillance peut-être excessive qu'elle exerçait sur son âme et les leurs. La fin de cette même épître (V, 17-18) lui fournit un exemple de l'efficacité de la prière qui lui paraît encore une manifestation et émanation de la volonté : c'est par une triomphante réaction du monde moral sur le monde physique qu'Elie a obtenu par ses prières, d'abord, qu'il ne plût pas de trois années et demie, puis qu'il plût. Voilà un miracle que la philosophie du jour ne croira pas volontiers. C'est un miracle de la volonté, et le quiétisme de Hamann n'est pas près d'en obtenir de pareils puisqu'il n'est même pas tenté d'en demander de plus humbles.

Hamann ne s'attarde pas à examiner les deux conditions que la princesse juge qu'il est indipensable de réunir avant

1. *Briefwechsel*, 593-5 et dans *Tagebücher der Fürstin Gallitzin* (Stuttgart, 1868), p. 156-9 avec quelques variantes.

de s'abandonner à son quiétisme. Il n'en fait même pas mention. Mais il s'arrête au miracle que la princesse a cité, et au démenti qu'il inflige à tout rationalisme. Il ne précise pas grandement, mais évidemment ce n'est pas un miracle de la volonté qu'il y voit. « Tous les desseins humains et terrestres sont subordonnés à une sagesse supérieure, également inaccessible à notre raison et à notre expérience. » On peut en conclure que, si Elie a obtenu le miracle, c'est que d'abord il s'est soumis à cette sagesse sans en avoir ni la notion précise ni le clair sentiment. L'efficacité de sa prière ne doit pas être attribuée à son ardeur, à l'exaltation de sa volonté, à la concentration de son zèle ; elle est due bien plutôt à ceci qu'il s'est soumis à la volonté divine, qu'il a fait de ses désirs particuliers le sacrifice qu'il devait. C'est Dieu et Dieu seul qui opère le miracle, qui interrompt ou renverse le cours des choses, et, comme c'est à Dieu aussi que remonte l'origine de tous les principes de l'économie rurale, cette mère des arts et des sciences, ces principes ne sont pas moins étonnants et extraordinaires que le miracle même qui leur échappe et les enfreint. Tout ce que nous pensons connaître de principes constants et de lois immuables n'est au fond que provisoire parce qu'il est providentiel, et après tout énoncé scientifique il faudrait ajouter : « tant qu'il plaît à Dieu ». Il en résulte qu'il ne faut ni s'abandonner aux principes qui reposent en grande partie sur les préjugés de notre époque, ni d'autre part négliger et mépriser ces principes parce qu'ils appartiennent aux éléments du monde contemporain et qu'en les repoussant nous risquerions de perdre tout contact avec ce monde. C'est là un conseil de sagesse humaine et pratique, il est dominé et harmonieusement complété par cet autre précepte qu'il n'est pas de plus sûr garant, de plus inébranlable fondement de notre repos que de se contenter du lait pur de l'Evangile, de se diriger d'après le flambeau que nous tenons de Dieu et non des hommes, dans l'attente où nous sommes du jour. — On le voit, c'est toute sa philosophie que Hamann expose sur ce prétexte et résume à ce propos. Et cela est bien juste, toute sa philosophie dérivant de ce sentiment d'humilité dont il est pénétré. « Voilà, peut-il dire, ce qui fait l'alpha et l'oméga de ma philosophie. Je n'en sais pas plus, je ne désire pas en savoir davantage. En dépit de mon insatiable gourmandise de curieux, je ne trouve nulle part ailleurs que là, mais là je trouve en abondance de quoi satisfaire chacun sans acception de personne ni de sexe. »

La princesse saura dorénavant dans quel esprit veulent être lus les opuscules de Hamann et ce qu'il y faut chercher. A mesure pourtant qu'elle s'intéresse davantage à l'auteur, elle veut comprendre plus intimement le détail même de l'œuvre, et en mai 1788 on voit Hamann occupé à écrire pour elle des commentaires sur certains passages des *Mémoires Socratiques* (*Briefwechsel*, 659-660 et VIII, 21-3).

En février 1788, la princesse revoit Hamann à Wellbergen où elle est allé passer deux jours avec ses enfants. De cette visite, ce n'est pas une parole de Hamann qu'elle rapporte, c'est une impression (*Tagebücher*, II, 330-1). Ce qui l'a frappée cette fois, c'est l'humilité de Hamann. Il s'humilie et se déprécie lui-même, et d'une façon qui peut paraître exagérée et prêter à un jugement peu favorable. La princesse a été assez heureuse, à un moment qu'elle ne précise pas, pour le saisir, le prendre sur le vif, « haute image de grandeur chrétienne sous une forme lamentable ». Hamann à ce moment fut vraiment la force de la faiblesse, la *forma servi* que la princesse explique de la manière suivante : « Ce n'est autre chose, définit-elle, que ce retournement complet par lequel on cache ce que les hommes ont coutume de montrer et l'on montre ce que les hommes ont coutume de cacher. Seul, ajoute-t-elle, seul est pleinement chrétien celui qui est pleinement capable de cela ». Cette humilité lui apparaît comme la seule voie ouverte vers la vérité qu'elle cherche depuis longtemps. Hamann lui a appris à voir la cause de son mal et les ennemis de sa délivrance dans ce qu'il a appelé les deux symptômes inséparables : l'incrédulité, le doute à l'égard de la vérité, la crédulité aussitôt qu'il s'agit de se tromper soi-même. Devant l'abîme qui la sépare encore de la grandeur de Hamann, la princesse se trouve humiliée, mais elle est bien sûre cette fois qu'il n'entre aucun élément d'orgueil dans ce sentiment et qu'elle peut donc s'y abandonner sans crainte. Et l'on voit assez que maintenant Hamann est tout autre

chose pour elle que l'homme fort en grec qu'il était naguère!

Cette véritable humilité est donc ce qui l'a frappée par-dessus tout. Accoutumée qu'elle était à vivre parmi des hommes d'action, des politiques, des polémistes, de beaux parleurs comme Fürstenberg, Jacobi et Hemsterhuys, c'était là un spectacle tout nouveau pour elle. Elle y revient sans cesse, pour s'en inspirer (*Tagebücher*, II, 350-2). L'impression qu'elle garde de plus en plus nette, c'est que Hamann est le plus véritable chrétien qu'elle ait jamais vu. L'humilité de Hamann explique jusqu'aux obscurités de son langage, elle est la source pure et sublime de ses apparentes contradictions. Jamais il ne parle pour briller ou pour séduire; voit-il qu'une opinion qu'il a émise est accueillie avec enthousiasme, aussitôt il la combat, de peur d'induire en erreur ceux qui montrent du penchant à l'écouter et à le suivre. Il ne craint pas de passer pour un sot; il ne fuit rien tant que les apparences de la vertu, de la science, de l'érudition. « Il montre les faiblesses qu'il a, ou plutôt il ne les dissimule jamais nulle part, si bien que l'on se persuade qu'il les a en effet; car il ne déteste rien tant que l'hypocrisie, le faux-semblant, et quand notre humilité ne persuade pas, elle est une hypocrisie de plus, plus délicate, plus habile, plus satanique. Il parle fièrement, et se montre dans sa bassesse. C'est le contraire que fait la fausse humilité. » — Voilà qui est déjà une leçon pour la princesse. Mais voici qui la touche et la concerne de plus près. Il est facile de s'élever contre l'orgueil et de préconiser la vertu contraire. Il est plus malaisé et plus méritoire de discerner en quoi consiste notre orgueil et où il se cache. La manie de la princesse est celle d'enseigner, de moraliser, elle chevauche passionnément le *dada* de la pédagogie. Hamann ne lui a pas dissimulé que là encore, là précisément il n'y a qu'orgueil et vanité, puisqu'il y a entreprise sur les droits de la Providence ; elle a compris que c'est par là qu'elle reste orgueilleuse et vaine. Elle permet que là-contre Hamann dirige son ironie.

Il a fait dans sa lettre du 11 décembre l'exposé de sa philosophie. La princesse la résume à son tour d'une manière différente mais également exacte et juste. « Ma seule règle, c'est de ne pas en avoir », lui a-t-il dit un jour en français, et la princesse en conclut que toute sa philosophie est en effet *négative*, — parole d'autant plus frappante que Hamann a jadis défini du même mot le rôle de la raison. « D'après tout ce qu'il a dit jusqu'à présent, je présume qu'il pense que tout le bien dont nous autres humains sommes capables, tant envers les autres qu'envers nous, est négatif. Nous ne pouvons que nous efforcer d'écarter les obstacles qui nous empêchent de recevoir et de garder l'influence de la divinité ; c'est là un effort qui nous éloigne de tout système, qui nous rapproche de la conscience, sublime dans sa simplicité, qu'avait Socrate de notre ignorance, caducité et faiblesse ». Et la princesse peut ajouter que ce que pense Hamann, elle le pense *maintenant* elle aussi de tout son cœur, maintenant car c'est de lui qu'elle le tient et elle n'y est pas arrivée sans un certain travail ni sans vaincre bien des résistances. C'est un grand bienfait qu'un tel état d'esprit, car « celui qui y arrive, celui-là sera sans grand effort humble, indulgent et donc aimant de tout son cœur : il possédera la paix qui est au delà de toute raison. »

La princesse eut un de ses derniers entretiens avec Hamann, le 22 mai, sous la tonnelle du jardin : il ne nous en reste que le mot de saint Paul sur la sagesse évangélique qui est scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs (I, *Cor.*, I, 23, 25-7) ; Hamann a dû le citer d'un ton tout particulièrement pénétré ; le voyant tout vivant caché dans ces grandes paroles, la princesse ne peut qu'à peine maîtriser ses larmes. Elle fera graver bientôt ce passage de saint Paul sur la tombe de Hamann.

Dans son impatience de perfection, la princesse souffre de ses faiblesses et de celles d'autrui, singulièrement de ses enfants. C'est cette douleur, toujours renouvelée, que Hamann adoucit. Il lui a fait comprendre, il lui a fait sentir que le christianisme consiste bien moins en l'accomplissement de certaines pratiques et en certaines vertus ou dans l'acceptation de certains dogmes que dans une manière d'être permanente et constante, dans une attitude de l'âme qui n'attend et n'espère rien que d'en haut. Des dogmes, il ne semble pas qu'ils aient beaucoup parlé : il ne reste pas trace d'une dis-

cussion sur les mérites comparés du catholicisme et du luthéranisme. Mais les dogmes eux-mêmes de l'orthodoxie, si Hamann y tenait avec tant de fermeté, c'était que sans eux, sans cette création, ce péché originel et cette médiation divine du Christ, cette attitude chrétienne de l'âme devenait illusoire, vaine, impossible.

Le quiétisme de Hamann pourrait paraître dangereux pour la morale. Mais il s'offrait ici comme un remède calmant à des scrupules exagérés. Hamann ne demandait pas que l'on fût indulgent à ses imperfections; il en avait trop et qui le chagrinaient trop lui-même pour conseiller pareille lâcheté et capitulation. Ce qu'il ne voulait pas, c'est qu'à force de corriger ses défauts et imperfections, le chrétien en arrivât à perdre cette sérénité, cette paix que doit lui donner sa confiance en Dieu. Le moralisateur déchiré par la guerre qu'il se livre, l'*heautontimoroumenos* ne pouvait être selon lui l'idéal du chrétien.

CHAPITRE III

JACOBI. DERNIÈRES LECTURES DE HAMANN SPINOZA. « *LE TRIUMVIRAT ET LE DICTATEUR* »

Ses imperfections! Hamann n'était pas sans imperfections. La princesse Gallitzine note qu'il s'emportait parfois comme un enfant, particulièrement contre son fils (*Tagebücher*, II, 352). Mais il en avait bien d'autres que ces accès de puérile impatience. Et plus il vieillit, plus il paraît porté à se reprocher comme un vain et frivole amusement tout cela qui pouvait passer jadis pour une partie de sa philosophie et de sa manière de vivre. Sa « philosophie », telle qu'il l'a exposée à la princesse, telle qu'il la recommande aussi à Steudel (VII, 410-421), se réduit maintenant à son seul christianisme : encore celui-ci se concentre-t-il de plus en plus dans la simplicité évangélique; il se dépouille de ce qui en faisait jadis la parure juvénile et l'éclat poétique, je veux dire de ce symbolisme universel dont la révélation l'avait enchanté lors de sa conversion et dont il n'avait jamais tout à fait perdu le souvenir depuis. Alors, tout livre était une Bible pour lui. Il y a moins d'enthousiasme maintenant, mais il y a encore beaucoup de curiosité. Il y en a assez pour que, à force de lire, un beau matin, Hamann se trouve repris de la tentation d'écrire.

Il a parlé, dans sa lettre du 11 décembre, de sa gourmandise de curieux infatigable. Il devait se livrer à cette curiosité, s'y abandonner pleinement pendant cette dernière année. Il dispose à Wellbergen de la bibliothèque de Bucholtz, à Munster de celle de la princesse, il a celle de Jacobi à Pem-

pelfort. Sa correspondance avec Jacobi fait foi des lectures auxquelles il se livre. Ami des économistes français, Jacobi est économiste à ses moments perdus et Furstenberg ne l'est pas moins. Hamann est ravi de pouvoir parler avec lui de Galiani ; Furstenberg qui a connu personnellement l'abbé lui en conte mainte anecdote, mais lui fait lire la réfutation que l'abbé Morellet a écrite des *Dialogues sur le commerce des blés* (VII, 395 et *Briefwechsel*, 571). Hamann est charmé. Il se procure les œuvres italiennes de Galiani où il trouve plus de sens et de gravité que dans ses écrits français (*Briefw.*, 573). Depuis longtemps, il est à la recherche de Giordano Bruno ; ne le trouvant dans aucune des trois bibliothèques qui lui sont ouvertes, il le demande à la princesse qui s'enquiert auprès de Hemsterhuys (*Tagebücher*, éd. Liesching, 80), trois semaines encore avant la mort de Hamann. Il ne désespère pas, en s'adressant à Herder, de trouver Vico dans la bibliothèque de Weimar, de Gœttingue ou de Jena (*Briefw.*, 619). Le prince Gallitzine est un ami de Diderot, et Hamann peut lire des manuscrits du philosophe que le prince possède (*Gild.*, III, 415). Il fait avec joie la découverte de Bernardin de Saint-Pierre (*Briefw.*, 642). Il lit Sheridan et relit Swift (*ibid.*, 624). Il parle de Quesnay et des physiocrates, il dispute avec Jacobi des mérites de Calonne et de Necker (*ibid.*, 629, 632), — beau sujet d' « arithmétique politique »! La politique même est abordée, et Hamann prend contre Jacobi et les utopies républicaines la défense de la monarchie, de l'empirisme et de la tradition (*ibid.*, 636-7). Il prend contact avec le sensualisme français, et c'est une chose bien significative que la sympathie qu'il porte à Condillac qu'il entend mieux maintenant que Berkeley (*ibid.*, 641) et à Court de Gebelin dont il lit avec un vif intérêt la *Grammaire universelle et comparée*, les *Origines du langage* et le *Monde primitif* (*ibid.*, 640-41), et dont il apprécie jusqu'aux théories bizarres (*Hirngespinste*). L'usage que font ces philosophes de l'histoire, leur respect pour les données des sens les lui rendent sympathiques. Cette préférence est d'autant plus remarquable que toute autre philosophie lui reste antipathique. Son antipathie pour celle de Kant, ne fait qu'augmenter (*ibid.*, 637). Quand paraît la *Critique de la Raison*

pratique, son jugement est sommaire : il n'est pas de force à l'aborder (*ibid.*, 756). — On lui dit grand bien de Hemsterhuys, on le lui fait lire : mais ce Socrate de la Haye ne lui paraît guère digne de son patron, il ne supporte pas la lecture du traité de l'*Homme et ses rapports*, il ne cachera pas à la princesse Gallitzine la « différence spécifique » qu'il y a entre lui et celui dont elle est la Diotime (*ibid.*, 655-6). — Quant à Herder, bien que Hamann n'ait pas renoncé au projet de l'aller relancer à Weimar, il est assez loin de sa pensée. Herder n'est très aimé ni de Jacobi ni de la princesse (*Tagebücher*, éd. Liesching, p. 54, 73-4). En publiant ses dialogues sur *Dieu* et le spinozisme, il est entré en conflit ou du moins en contradiction avec Jacobi. Hamann ne se prononce pas entre eux : ils ont l'un et l'autre le tort de faire trop d'honneur à Spinoza (VII, 360) ; mais il est d'accord avec Herder pour penser que toutes les disputes philosophiques se réduisent à des querelles de mots. Il se plaira plus tard (*Briefw.*, 618) à reconnaître quelques-unes de ses idées, « des enfants qu'il a repoussés » dans les *Zerstreute Blätter* de Herder.

On a vu à quel point il s'était intéressé à la querelle du crypto-catholicisme que les Berlinois avaient faite à Starck. Il regrette que Jacobi, par une allusion aux *Lettres sur le Hiérophante*, l'ait rappelé au souvenir de son ancien directeur de conscience qui est maintenant *surintendant* à Darmstadt. Et pourtant il s'indigne : sa brochure est de 1775, de dix ans donc antérieure à l'éclatante campagne des Berlinois ; comment se fait-il que Starck l'ait traitée par le mépris et qu'il s'émeuve seulement quand c'est de Berlin qu'on l'attaque ? En apprenant que Starck ne l'a pas oublié, Hamann manifeste une certaine satisfaction (*Briefw.*, 669). Mais son indignation contre le personnage n'en est pas diminuée. C'est avec déplaisir qu'il voit Jacobi se mêler de cette affaire et prendre, en haine des Berlinois, la défense de leur ennemi. Il est aussi hostile et rebelle que jamais à toute idée de catholicisme. Et en effet, la seule concession qu'il ait faite, semble-t-il, à ses amis catholiques, fut de lire le *Gesangbuch* de Sailer et de prendre un goût très vif à la Vulgate qui est maintenant sa lecture favorite et qui lui fait oublier la Bible

de Luther (*Briefw.*, 662, 666)[1]. Il continue d'ailleurs d'attribuer au mot de catholicisme un sens assez particulier.

Tels sont les motifs qui lui dictent sa lettre du 16 mai 1788 (*Briefw.*, 651-7) à Jacobi. C'est un des monuments les plus importants qui restent de cette dernière année de sa vie. Jacobi montrait de la pitié pour Starck, il n'avait que méfiance pour les Berlinois. C'est le contraire, selon Hamann, qu'il devrait faire. « Ne prodigue pas ta pitié philosophique au profit des forts (*starken*) qui n'ont pas besoin de médecin (*Matthieu*, IX, 12) : gardes-en un peu pour tes malheureux ennemis qui, *tout en voulant le bien*, et malgré la bonne volonté qu'ils ont de faire disparaître des noms et de confondre des éléments hétérogènes, sont tombés très bas et s'enfoncent toujours davantage dans les fosses qu'ils se sont creusées l'un l'autre... Si tu crois nécessaire de te tenir en garde contre les Berlinois ennemis, tu as lieu tout autant et bien plus encore de te méfier de leurs ennemis orthodoxes » (*Briefw.*, 654).

Un tel passage ne laisse aucun doute sur les sentiments de Hamann. Jacobi ne croyait pas à l'imminence du péril catholique, il n'y voyait qu'une vaine imagination, un « idéalisme ». Hamann y voit « un éternel et irréfutable réalisme » (*Briefw.*, 653). Qu'est-ce que cet éternel catholicisme toujours menaçant ? C'est celui dont Jacobi lui-même est contaminé (*infizirt*), et c'est parce qu'il en souffre qu'il ne se rend pas compte du mal. La formule et la définition de ce mal, Hamann ne la donne pas. Ce qu'il entend par là, c'est la philosophie même, la *gnose*, comme il lui arrive de dire, l'éternel besoin que l'homme éprouve de raisonner son sentiment, d'étendre le domaine de la raison discursive aux dépens de celui du sentiment monosyllabique ou muet, d'ériger enfin un système pour s'y abriter ; et la haine qu'il porte au catholicisme éternel ainsi entendu ne s'explique bien que si on la rapproche de celle de Luther pour la scolastique. Le philosophe qui a abouti à une philosophie succombe toujours à

1. Quand on lui parle de l'admiration que lui voue le vieux pasteur De Marées de Dessau, qu'il estimait beaucoup jadis (*Briefw.*, 171), il craint de trouver en lui un demi-frère, un frère de lait de l'hiérophante !

la tentation de l'imposer, de se faire « législateur » ; il n'y saurait manquer, puisque dans tout effort philosophique il y a déjà une manifestation de cette volonté de domination. Les reproches que Hamann adresse, bien vainement, à Jacobi, complètent l'enseignement qu'il donnait à la princesse Gallitzine et dont elle savait si bien tirer profit.

Le philosophe de Jacobi est toujours Spinoza. C'est toujours en s'opposant à Spinoza que Jacobi se pose. Peu de temps après son arrivée à Munster, les 9 et 13 novembre 1787, Hamann institue avec Bucholtz, sur la prière, semble-t-il, de Jacobi, des débats sur le petit livre que son ami a consacré à Spinoza. Le résultat de ces débats n'a guère été fixé par écrit qu'en mai 1788 (*Briefw.*, 683-9). Ils ont porté sur le fond et sur la forme. Hamann s'est occupé du style avec beaucoup de minutie ; il disserte longuement de la justesse d'une métaphore par laquelle Jacobi compare la profondeur de l'esprit au diamètre, la finesse à la corde d'une circonférence (*Briefw.*, 688-9). Il reproche à Jacobi d'ignorer le mot propre, et aussitôt il touche au fond de la question, car l'exemple d'impropriété qu'il cite ou plutôt le passage, l'expression qui lui a suggéré sa remarque est celle où Jacobi fait mention de la profondeur d'esprit qu'il avait dans son enfance (*Kindlicher Tiefsinn*) et qui le tournait vers les « choses d'un autre monde ».

D'abord, il a eu tort de faire pareilles confidences dans un livre où il s'adresse à Mendelssohn. Mais surtout, c'est une erreur, une impropriété grave de parler de profondeur à propos de ces rêveries d'enfant ; c'est de mélancolie (*Trübsinn*) qu'il aurait fallu parler, car c'est de mélancolie qu'il devait s'agir. *Tiefsinn* n'est qu'un euphémisme pour *Blödsinn* et *Schwermut*. Un enfant n'est pas « profond ». Que dire d'un enfant « qui au lieu d'apprendre sa leçon se casse la tête sur les singularités de la littérature chinoise ou sur les constellations du globe céleste et qui en oublie d'épeler et de lire la langue maternelle » ! (*ibid.*, 686). On voit que Hamann n'y met pas d'indulgence. Il a la main lourde. Quant aux choses d'un autre monde qui occupaient la pensée de Jacobi enfant, les remarques de Hamann à ce sujet portent plus loin et font nettement ressortir la diffé-

rence radicale qui le sépare de son ami. Pas un instant, Hamann ne se départit de son empirisme. — *Tot capita tot sensus*, a-t-on dit, et on aurait donc pu ajouter qu'il y a autant de mondes que d'individus puisque chacun a le sien où il vit et d'où il ne sort pas. Mais d'autre part, les individus humains ne cessent d'appartenir à l'espèce humaine, et cette espèce se distingue des autres par la nature qui est commune à tous ses représentants. Si donc, du point de vue individualiste de la perception et de la connaissance, il y a un nombre illimité de mondes, du point de vue réaliste et de l'espèce en revanche, du point de vue non plus de ce qui s'imagine et se conçoit, mais de ce qui est, qui a été créé et qui se propage, il n'y a qu'un monde unique, la création, tout de même qu'il n'y a qu'un unique Créateur. Ce monde comprend tout, non seulement notre point de vue (δος μοι που στω), mais encore toute l'étendue de notre activité (και κινησω την γην). Que sont dès lors ces « choses d'un autre monde' », sinon des points de vue particuliers, singuliers et arbitraires que l'on prend sur ce grand monde, les résultats d'une combinaison qui s'est faite, suivant les lois de notre imagination ou de notre passion dominante, des éléments donnés ? Il faudra donc dire de tous les êtres de raison, des apparences d'erreur ou de vérité, des préjugés, des suppositions qu'elles sont et qu'ils sont ainsi choses d'un autre monde que le monde réel. Voilà l' « autre monde » que Jacobi attendait avec certitude et qu'il pensait promis à l'homme ! — Rarement, la foi positive a infligé plus dure leçon au vague déisme, à la vague croyance en Dieu et à l'immortalité.

Mais ce n'est pas le livre de Jacobi qui aurait inspiré à Hamann quelque nouvel opuscule. S'il a succombé derechef à la vanité d'écrire, c'est que, n'ayant pu achever la *Lettre Volante* à sa satisfaction, il a tenu pourtant à prendre solennellement congé du public. C'est de la querelle du cryptocatholicisme qu'il en prend occasion.

Lisant, en mars 1788, l'article que Jacobi a consacré à cette affaire, Hamann est tenté d'en écrire à son tour (*Briefw.*, 610-11 ; 8 mars). C'est de cette époque que date sans doute le premier des deux titres qu'il a successivement destinés à cette brochure qu'il ne put achever ni même sérieusement entamer[1].

Quinze jours après, le titre a changé. Hamann l'explique à Jacobi dans sa lettre du 22 mars (*Briefw.*, 623) : Jacobi est l'auteur de tout le mal, c'est donc à lui que l'opuscule sera dédié. Mais il le sera aussi au public, et pour bien faire pendant à la dédicace des *Mémoires Socratiques* adressés « à *Deux et à Personne* », Hamann a écrit : « Le triumvirat et le dictateur ; *publica materies privati juris, Hor.* — Un assez nouvel essai avec une double dédicace à quelqu'un [Jacobi] et à chacun[2]. »

Le début de cet opuscule (*N. H.*, 152), montre plus d'entrain, de fraîcheur, une tournure plus rapide que celui de la *Lettre Volante*. Mais il est vraiment trop bref pour que l'on puisse rien en conclure.

1. Ni elle ne s'adressait alors *A* ni ne traitait *du* « récent triumvirat de la Jésabel Welche et universelle et de son fort et plus fort dictateur » : elle devait être « au moins pour 95 lecteurs obscurs que Dieu connaît et comprend mieux que moi Ahasvérus Lazare Élie Redivivus jadis israélite errant et ci-devant prosélyte de la protestante Porte »(*Gild.*, III, 381, et mieux *N. H.*, 151-3). Suivent, comme épigraphes, des passages de l'épître aux Romains, II, 1, 29, celui qui condamne l'homme qui condamne les autres et celui qui exige la circoncision du cœur ; le passage de Job, XXXII, 22, où Elihu proteste qu'il ne veut faire acception de personne ni flatter, car il ne sait ce qui lui reste à vivre. Hamann y ajoutait encore un vers de son compatriote Paul Gerhard : « Amour, amour, tu es fort », par allusion à Starck. En fait de vignette, il voulait le trépied de la pythonisse de Delphes surmonté d'une tiare papale à trois étages avec en exergue ces mots : « Bonne Volonté du Triumvirat », assimilant ainsi la philosophie berlinoise au catholicisme qu'elle dénonce. Le cul-de-lampe devait être un autel abandonné ; d'un côté une araignée se balance au bout d'un fil qu'elle a tissé et descend vers un *carduus bénédictus* — allusion à Benedictus Spinoza ; de l'autre, un papillon ou un essaim de mouches, et cette inscription sur l'autel : « A la déesse *inconnue* de la pure doctrine et raison S-K » — les initiales de Spinoza et de Kant.

2. Une épigraphe tirée de 1, *Corinthiens*, IV, 9-10 devait faire allusion à Starck : « Nous sommes devenus un spectacle au monde, aux anges et aux hommes, nous sommes fous à cause du Christ, mais vous êtes sages en Christ ; nous sommes faibles, et vous êtes *forts.* » L'épigraphe tirée de Job, XXXII, 22, est maintenue, il s'y joint une autre du Cantique des Cantiques, VIII, 6. — Entre autres titres, Starck avait celui de *Definitor* que Hamann change en *Dictator* ; Starck réunissait ses ennemis Biester, Gedike, Nicolaï sous le nom de *Triumvirat.*

CHAPITRE IV

DERNIERS JOURS ET MORT DE HAMANN

La santé de Hamann n'avait jamais été bien satisfaisante depuis son arrivée en Westphalie. Plutôt que de se modérer et de suivre un régime, il abusait des drogues. Mais rien ne lui faisait prévoir une fin si proche. Il se préparait à entrer dans la « septième décade » de ses années. Il était à la veille de quitter Munster pour Dusseldorf et Pempelfort quand la mort le surprit. C'est à la princesse Gallitzine que nous devons le récit le plus complet et le plus touchant de ses derniers moments (*Tagebücher*, II, 354-9). Le 19 juin, elle passe la matinée et déjeune avec lui. Etant entrée dans sa chambre à 5 heures et demie, elle le trouva endormi sur son lit; il avait un sourire si indiciblement doux qu'elle resta quelque temps à contempler cette beauté. Mais il était très faible. La veille encore, il avait écrit un billet à Jacobi (*Briefw.*, 673-4) pour lui annoncer son arrivée : il avait dû passer toute cette journée du 18 au lit. Il attribuait, dit la princesse, cet état de faiblesse à ses continuelles discussions avec son fils et avec Bucholtz. Et ce dernier entretien ne va pas sans un mélange de sublime et de bouffon. La princesse lui a fait cadeau d'une belle pipe : il veut l'étrenner, n'en peut venir à bout, la confie à son fils pour qu'il en tire les premières bouffées ; mais celui-ci rentre aussitôt après être sorti et aux questions de son père, il répond qu'il a jeté le tabac. Hamann s'emporte alors contre la prodigalité de Hans Michel. Il veut savoir de la princesse ce qu'il peut pour lui plaire; elle lui demande de prier pour elle et de ne pas l'appeler Son Excellence (*Durchlaucht*). Hamann veut bien l'appeler par son petit nom d'Amélie, mais il l'assure que ses prières ne valent rien, « que nous avons tous un intercesseur qui sans cesse implore pour nous avec des soupirs qui n'ont pas de fin ». — Il aurait aimé des pantoufles moins chaudes que les siennes, et la princesse lui fait prendre mesure et commande deux paires de pantoufles de cuir. — Son fils étant sorti, la conversation s'engage entre lui et la princesse sur leur sujet favori, la Bible. Il appliquait la parabole du vêtement de noces à la communion : l'esprit qu'il faut apporter à la communion n'est pas notre fait, il faut qu'il nous soit donné, de même que jadis on donnait aux invités le vêtement qu'ils devaient porter aux noces ; tout ce que nous pouvons y contribuer, c'est la bonne volonté, la volonté de bien faire, la volonté d'accepter ce qui nous est donné. Il explique aussi la parabole des enfants qui étaient assis sur le marché et qui sifflaient : il faut l'entendre, suivant lui, de ces gens intraitables qui convertissent en poison ce qu'on leur offre de meilleur. — Dix heures ayant sonné, la princesse veut se retirer; elle a comme un pressentiment qui lui pèse. Hamann promet qu'il l'attendra à Dusseldorf jusqu'à la mi-juillet ; mais son fils, qui est rentré sur ces entrefaites, le contredit brusquement et vivement; Hamann se défend avec douceur et finit par lui dire : « Mon fils, je peux bien me tromper, pareille chose t'arrive aussi, *errare humanum est*. » Enfin, la princesse le quitte après lui avoir baisé les mains. Elle avait tout préparé pour le départ de Hamann qui devait avoir lieu le lendemain à 4 heures.

Le lendemain dans la soirée, étant venue à Munster, elle apprend que Hamann n'est pas parti et qu'il est fort mal. Elle accourt; il râle, il ne parle plus que très péniblement, toujours il insiste pour partir « aujourd'hui encore ». Il ne peut que serrer à plusieurs reprises les mains de son amie. La situation empire lentement, jusqu'au dimanche matin, 22 juin, où il expire en paix.

Furstenberg avait assisté à ses derniers moments. Hemsterhuys était arrivé le 21 dans la soirée. Toute au souvenir et à la pensée de Hamann, la princesse ne peut supporter l'hellénisme orgueilleux du Socrate de la Haye. Aussitôt elle

a conçu le projet de garder la dépouille de cet homme unique, de ce saint et de lui élever un monument dans son jardin. Le passage de saint Paul aux Corinthiens que Hamann avait jadis cité avec tant de ferveur lui était toujours présent. Ce sont les paroles qu'elle fit graver sur le tombeau de celui auquel elle s'était rendue après une longue résistance (*Tagebücher*, II, 359), de celui qui lui avait appris à se résigner à l'imperfection. Le 10 ou 11 juin, la dernière fois qu'il lui rendit visite, Hamann lui avait dit que « les efforts qu'elle faisait pour avoir une bonne conscience étaient en elle un très dangereux ferment, puisqu'il n'est donné à personne de savoir s'il est digne d'amour ou de haine, et que l'essentiel de la foi est de supporter son propre néant (*Nichtigkeit*) avec pleine confiance en la miséricorde de Dieu ». C'est là ce que Hamann avait de plus précieux à lui enseigner. Nul ne fut plus accueillant à cet enseignement que la princesse; après sa raison et sa volonté, c'était son cœur qui se convertissait. Et cette conversion est le chef-d'œuvre de Hamann. Il est bien juste que ce soit auprès de cette femme singulière que sa dépouille mortelle ait trouvé le repos après tant d'orages.

CONCLUSION

Il y a dans les pages qui précèdent deux choses : il y a d'abord, sinon une biographie et encore moins un portrait, du moins une suite de *vues* de Hamann. On l'a vu sous différents aspects, aux différentes époques de sa vie, dans les diverses attitudes que lui ont imposées les événements, les hommes et les idées qu'il a rencontrés en chemin. Là-dessus, il n'y a pas lieu de revenir ni de conclure. Mais il y a autre chose encore ; chacune des périodes de sa vie a abouti à des œuvres ; les attitudes où on l'a vu, lui, on les a retrouvées reflétées pour ainsi dire dans ses opuscules, et chacun de ces opuscules a pris des préoccupations momentanément dominantes de l'auteur une empreinte, une teinte qu'il montre encore et qui nous rend plus difficile la tâche de découvrir ce qu'il contient de sa pensée permanente et constante. Aux cours des analyses dont se compose en grande partie cet ouvrage, on s'est efforcé, distinguant la part essentielle de cette part adventice, de rendre justice à l'une et à l'autre, c'est-à-dire d'insister convenablement sur celle-là. Il a suffi bien souvent d'un rappel aux *Méditations Bibliques* pour faire paraitre l'unité des jugements variés que Hamann a été amené à porter, la logique intime des partis que successivement il a dû prendre à mesure qu'il se heurtait à des circonstances nouvelles. Procéder ainsi, c'était se résoudre à n'expliquer Hamann que par lui-même, c'était s'interdire de le considérer comme un résultat, comme un produit historique, comme une résultante, comme le point de jonction de courants de pensée antérieurs; aussi la

méthode qu'on a suivie jusqu'ici ne nous permet-elle pas de le considérer maintenant, au moment de conclure, comme un point de départ, comme la source de courants de pensée ultérieurs. Nous n'avons pas parlé de la composition de la pensée Hamanienne ; nous ne pouvons donc parler de sa décomposition.

Mais si l'on n'a guère cessé de voir en Hamann un phénomène unique, simple, parfaitement original et homogène, nullement composé, composite ni décomposable ou réductible en éléments préexistants ou éternels, — il faut avouer que c'est qu'on l'a bien voulu. On a eu des raisons, certes, pour procéder comme on l'a fait, *ab intra*, d'une façon nominaliste et analytique ; mais il y en aurait d'autres à faire valoir en faveur d'une méthode réaliste, synthétique et *ab extra*. Celle qu'on a cru devoir suivre de préférence ne nous a pas interdit du moins de *situer* Hamann parmi ses contemporains, la meilleure manière de situer étant encore de marquer les différences et de fortement caractériser. On ne s'y prendra pas autrement pour situer à son tour la pensée même de Hamann et pour lui assigner sa place dans le grand cortège de la pensée philosophique allemande et européenne. Et, si un résumé systématique de cette pensée a pour effet de la montrer passablement isolée, qu'on ne s'en alarme pas : c'est qu'en effet elle ne rentre pas facilement dans aucune des séries que l'on se plaît d'ordinaire à établir.

Le grand fait qui la domine tout entière, c'est qu'elle est le produit d'une conversion. A la suite de cette conversion, Hamann croit dur comme fer à deux choses que l'on a rarement crues aussi sérieusement depuis la fin du Moyen Age, qui même au Moyen Age n'ont guère satisfait la curiosité inquiète des grands mystiques ni des grands docteurs, héritiers de la philosophie antique et précurseurs de la philosophie moderne ; à deux choses que l'on croira de moins en moins dans la suite et d'une croyance de plus en plus atténuée et raisonneuse : la Création et la Révélation.

Ces deux termes ont pour lui le sens le plus plein, à la fois le plus précis et le plus étendu. Ils signifient pour lui plus que pour pas un autre ; et ils emportent et comportent aussi de plus lointaines conséquences que pour pas un. Dire que le

monde est l'œuvre d'un Dieu créateur, que l'homme et la nature sont créature et création, c'est dire que ni la nature ni l'homme ne sont rien de primitif, d'absolu ni d'irréductible, — et c'est déjà postuler une Révélation qui seule pourra nous faire connaître le Créateur qui importe plus que tout le reste. Mais, comme à l'œuvre on connaît l'ouvrier, c'est admettre aussi que le monde sensible est une révélation, tout au moins partielle, de Dieu, et c'est donc maintenir contre les rationalistes, depuis Platon jusqu'à Descartes, que ce monde sensible est bien précieux. Allons plus loin, avant de reprendre le postulat de la Révélation proprement dite et de voir de quelle façon il a obtenu satisfaction : ce monde sensible, nous y avons accès, nous lui appartenons, nous en sommes par nos sens, par les sensations dont il se compose pour nous, — et voici que les sens participent de la même justification que l'idée de création vient de conférer au monde sensible. Avant de nous rien dire, avant de rien révéler de lui-même à notre intelligence, Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, a parlé à mots couverts ou plutôt sans paroles, il s'est fait sentir à nos sens par la création du monde sensible. Il y a un commencement de révélation, et subsidiairement donc de philosophie, de sagesse, de politique, de poétique et de science, dans ce seul fait que nous sommes, et que nous sommes, avec tout ce qui est, créatures de Dieu. La seule existence est une source de connaissance essentielle, existentielle, qui ne cesse de couler et qui coulerait plus abondante peut-être et plus pure si la Pensée, la Réflexion ne venait la troubler... Voilà ce que signifie pour Hamann la Création.

Par cette première révélation, imparfaite encore et ambiguë, mais qui, ne l'oublions pas, pour être primitive, primordiale, antérieure à toute autre, gardera une importance capitale, Dieu n'a fait que nous mettre en appétit. Pour satisfaire le besoin qu'il a ainsi éveillé, il s'est révélé, il y a eu Révélation. Dieu a parlé au premier couple, aux Patriarches, à Moïse, aux Prophètes, et enfin il a parlé et il s'est montré en la personne de Jésus-Christ. C'est ici que pour la première fois intervient la raison, l'entendement. Pour que Dieu parlât, il lui fallait quelqu'un qui l'entendît, et ce fut l'homme doué d'en-

tendement. Ainsi s'explique, en même temps que l'origine de la raison, sa mission, sa fonction, et l'on voit qu'elle n'est qu'un moyen strictement subordonné à une fin divine, un organe, une espèce de sens. Dieu est un Dieu qui parle, qui se révèle ; il fallait donc que l'homme, bénéficiaire de cette révélation, fût un être *entendant*, une créature raisonnable. Nulle initiative, dans cette économie divine, n'est concédée à la raison ; elle est réceptive, passive, l'organe en est l'ouïe, le plus passif des cinq sens, et l'usage même de la raison n'est possible que moyennant la foi : il faudra plus tard, quand viendront les tentations, que l'homme impose silence à ses raisons, à ce qu'il y a dans la raison de raisonneur pour se convaincre que Dieu lui parle comme il se manifeste à ses sens par le seul fait de son existence.

Car les tentations viendront et il ne se peut guère qu'elles ne viennent pas. Et l'homme n'ayant rien qu'il ne tienne de Dieu, le péché ne saurait consister qu'en une perversion et un abus qu'il fait des présents et des bienfaits de Dieu. La Création lui a donné les sens, les passions, tout ce qu'on appelle la chair ; la Révélation y a ajouté l'entendement, le langage, la raison. Or on sait assez que la chair est chair de péché. Mais ce n'est pas sur ce point que le christianisme de Hamann insistera. User de ses sens, avoir des passions, ce n'est pas en cela que l'on offense le Créateur qui nous les donna. Pour que la chair soit pécheresse, il faut que la raison ait péché d'abord. Il serait absurde que l'usage naturel de la chair en fût l'abus, que d'elle-même la chair se pervertit. Non, c'est la raison qui nous enseigne à abuser des sens et des passions, c'est la raison qui est maîtresse de péché. La chair se laisse séduire, mais la raison est séductrice. Car elle est à la fois le don le plus sublime et le plus dangereux de Dieu. Et Hamann insistera beaucoup plus sur ce qu'elle a de dangereux que sur ce qu'elle a de sublime. Voyons les dangers auxquels nous expose la raison, voyons les péchés de la raison.

Fidèle servante de la Révélation, elle péchera d'abord par excès de zèle. Non contente d'écouter, de transmettre et d'enregistrer la révélation que Dieu lui confie, elle aspire à la compléter. Elle est réceptive, et elle se veut productive, créatrice, et c'est elle qui poussera les mystiques, les gnostiques à dresser une sorte d'échelle idéologique pour s'élever à Dieu. Le rationalisme mystique pèche contre la chair et la création en la méprisant, contre la Révélation positive en la jugeant insuffisante et en refusant de s'y tenir, contre Dieu en prétendant forcer ses secrets et lui ressembler. Le rationalisme philosophique, toute philosophie n'est qu'une espèce plus ou moins bâtarde de ce rationalisme mystique. — Ou bien encore, se détournant de Dieu et refusant de le servir, la raison se met au service de l'homme, de l'espèce ou de l'individu chez qui elle loge. Elle induit alors la chair en péché, car en se soumettant à la chair, elle la rend infidèle, elle lui inspire l'orgueil, elle l'invite à abuser. Le rationalisme utilitaire se retranche de Dieu, repousse la révélation, s'arroge la jouissance égoïste et exclusive de la création, avilit la chair pour s'avilir à son tour sous elle. Si le péché solitaire de la raison mystique est le péché grec et celui des mystères, le péché du rationalisme utilitaire est celui du Juif et du Gentil non initié. Le rationalisme philosophique en participe dans une plus ou moins grande mesure, selon que la philosophie se confond plus ou moins avec la politique.

En proie à ces troubles de la raison, l'homme est ballotté entre ces deux extrêmes — il est pécheur. C'est ici que la Révélation apparaît sous un nouvel aspect, celui de conseillère et de modératrice de l'homme abandonné à la raison. Le plan de la Création et de la Révélation se double, parallèlement, d'un plan de Salut. Il faut en effet davantage, car l'homme désormais ne peut plus ne pas pécher, il s'enfonce dans son péché, il menace d'y périr.

Il lui faut un Sauveur, et Jésus-Christ ne vient plus seulement mettre le sceau à la Révélation, il apporte encore la réconciliation, le rachat, le Salut de l'âme. Ce n'est pas l'impunité qu'il apporte à ceux qui le suivront, c'est l'innocence. Puisque c'est la duplicité, la complexité, l'ambiguïté du langage et de la raison qui ont introduit le péché, son enseignement sera : « Soyez simples, soyez comme les petits enfants », c'est-à-dire : « Fiez-vous à Dieu, à la Création qu'il a consacrée ; méfiez-vous de la raison et de ses variations, tenez-la en bride, attachez-la solidement à la Révélation immuable,

sanctifiez-la par l'usage que vous en ferez en la tenant dans la salutaire servitude de la Foi ». On a dû parler de la raison pécheresse avant de dire quelle est la fonction véritable de la raison, parce que le péché lui est plus naturel que l'innocence, parce que le péché est l'état naturel de l'homme. Après que Jésus-Christ a parlé et a vécu, on voit mieux quel est le rôle de la raison. L'homme l'a reçue de Dieu, Jésus-Christ en le rachetant de son sang a racheté du même coup et sanctifié sa raison. Que sera-t-elle donc, sinon pour l'homme du moins pour le chrétien, ce fils chéri de la Grâce ? Elle ne sera ni présomptueuse ni abjecte, ni ouranopète ni utilitaire. Elle sera la fidèle servante du Créateur et de la Révélation. Elle sera une lacune, un *hiatus* pour ainsi dire par où Dieu s'insinue, permettant ainsi à l'individu de tendre à ce qui lui importe le plus, à la connaissance de soi-même. Par les contradictions où elle se débat, par les vains tourments qu'elle s'inflige, elle sera l'éducatrice, le pédagogue qui prépare à la Foi et qui devant la Foi abdique. Pour le chrétien, le vrai est ainsi en raison inverse du rationnel ; on pourrait dire que son principe est celui de raison insuffisante.

Telle est la conception qui domine toute la pensée de Hamann. Elle lui vient tout d'un coup; qu'elle s'explique chez lui, psychologiquement, par ce double caractère piétiste ou simplement pieux et sensualiste ou sensuel de ses dispositions et de sa psychologie, c'est la thèse de son dernier biographe, de M. Unger, et ce n'est pas douteux. Il n'en est pas moins vrai qu'avant la crise de Londres, il n'y a pas trace dans ce qu'on possède de lui de cette conception fondamentale. Les dispositions existent : on a vu Hamann religieux, il a lu la Bible, il a même eu une sorte d'avant-crise ; il a montré plus de penchant pour ce qu'il y a de sensualiste et d'empiriste dans la philosophie et la littérature de son temps que pour ce qu'il y a de purement rationaliste et de proprement intellectualiste. Mais c'est lors de sa crise que ces éléments se combinent, ou plus exactement que ces éléments préexistants *cristallisent*, et le résultat de cette *cristallisation* est quelque chose de parfaitement nouveau, c'est un *tertium quid* où il ne reste des éléments primitifs rien qui n'ait été modifié, qui n'ait subi une profonde transformation. Dans la Création,

dans ce monde auquel il appartient depuis vingt-huit années, il vient pour la première fois, subitement, de voir transparaître la face adorable du Créateur : c'est ainsi que l'on se découvre subitement amoureux d'une femme que l'on a maintes fois croisée ou saluée dans la rue. C'est le propre en effet de la cristallisation religieuse, de la conversion, comme de la cristallisation amoureuse, qu'elle se fait à notre insu, sans que nous y soyons pour rien, et c'est pourquoi le croyant, le converti ne peut pas ne pas y voir l'action d'un principe étranger, extérieur à lui, supérieur et divin, le doigt de Dieu, l'influx de la Grâce.

De cette conception générale, fondamentale et souveraine, de cette philosophie de derrière la tête qu'il doit à sa crise et conversion définitive, Hamann tirera, suivant que les occasions l'en solliciteront, tantôt une philosophie proprement dite, un irrationalisme, une misologie, tantôt une apologétique, ou bien encore une poétique, une morale, une politique. Toutes les idées particulières qu'il est amené à exprimer par la suite lui sont inspirées, suggérées, soufflées par cette philosophie de derrière la tête. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue ; en l'oubliant, on risquerait de commettre les pires erreurs d'interprétation. Les mots dont il se sert, ceux mêmes dont il se sert de préférence peuvent lui être communs avec d'autres penseurs ; le sens qu'ils ont pour lui, ils ne l'ont que très rarement ailleurs. On a vu, par exemple, la différence qu'il y a entre l'idée qu'il se fait de l'*organique* et celle que s'en fait Herder. Cette différence est due à ce que pour Hamann l'âme n'a de choix qu'entre le repos, l'attitude passive et une vaine agitation ou turbulence, tandis que pour Herder elle est éminemment active, pure activité et créatrice d'ordre. Cette différence, en se creusant, devait faire passer Herder de l'organisme au dynamisme psychologique, puis au dynamisme social, à l'humanisme enfin où la foi au progrès s'unit à la thèse de l'évolution ; tandis que la pensée de Hamann, se faisant, semble-t-il, plus étroite à mesure qu'il vieillissait, finissait par s'enfermer dans une sorte de quiétisme luthérien, s'interdisant toute excursion hors des limites de la sensibilité, toute curiosité qui porterait sur ces « choses d'un autre monde » dont la révélation nous attend outre-tombe. Qu'est-ce à dire ? Que

l'idée et le mot d'organisme n'avaient été pour Hamann qu'un pis-aller ; il s'en était servi pour opposer une fois de plus l'existence à l'entendement ; il avait été frappé de ce qu'il y a d'analytique dans les démarches et la méthode de la raison ; en haine de la raison qui procède par découpages et assemblages, par des vues partielles juxtaposées et qui va des parties au tout, il avait célébré, sous les noms de nature, de réalité, d'organisme, l'existence qui nous place immédiatement *in medias res*, où l'ensemble nous est donné avant que nous en puissions distinguer les parties et dont tous les produits sont d'un jet et d'une coulée.

C'est par une sorte de révélation existentielle de ce genre que fut donné à Hamann ce qui devait former dorénavant les bases de sa pensée. Révélation si subite et instantanée qu'il lui fallut un travail de plusieurs semaines pour en retenir et en fixer sur le papier, avec une hâte fébrile et dans la crainte à moitié justifiée, semble-t-il, de les oublier, les résultats principaux. Il y était si peu préparé par le vague rationalisme mi-sensualiste mi-religieux de sa jeunesse qu'elle lui apparut d'abord comme quelque chose d'étranger, que son premier sentiment fut de surprise — et l'on comprend de reste dans ces conditions que sa conversion lui parût un effet gratuit de la Grâce et une confirmation de ce que lui enseignait la foi dont il venait d'obtenir le dépôt. Quelque chose lui est arrivé, il est changé, il n'est plus celui qu'il était la veille, et il ne pense plus comme le vieil Adam. Après avoir dit quelle est la pensée constante de Hamann, il reste à rappeler quelles furent ses attitudes successives à l'égard de cette pensée, et, pour ainsi dire, ce qu'il a pensé de ce qu'il pensait. Il y a là deux éléments qui se tiennent comme l'âme et le corps.

D'abord étonné, Hamann est surtout sensible au côté paradoxal de cette nouvelle conception générale des choses qui s'est formée en lui. Le christianisme lui apparaît comme un total et universel renversement des valeurs reconnues par le monde que dupe la raison. Peu à peu, il se familiarise avec sa propre pensée, elle ne l'étonne plus tant, il commence à s'étonner qu'on ne la partage pas, surtout quand on se dit chrétien : bientôt il s'indignera. Si la foi n'est que paradoxe et scandale pour la raison, la raison elle-même a si

évidemment tort que le paradoxe et le scandale, c'est elle.

Hamann, en effet, a dû d'abord fournir des explications à ses amis qui le retrouvaient tout changé ; puis il s'est fait auteur, il a dû se forger un langage, s'exprimer, chercher des expressions ; il s'est convaincu à nouveau, mais à rebrousse-poil, pour ainsi dire, et par une sorte de contre-épreuve ; en tâchant de convaincre les autres, il a pris de sa pensée une possession plus intime et complète. Il l'a même si copieusement illustrée et commentée que le texte a pu disparaître parfois sous l'excès d'illustrations et de gloses. L'artiste s'est révélé en lui, l'humoriste, le philologue ; il a fait le plus libre, le plus capricieux et déconcertant usage de cette figure de rhétorique qu'il a imaginée, le *métaschématisme*, qui consiste à transporter dans ses opuscules, en les vidant de leur sens et les chargeant d'un sens nouveau, des éléments, des mots, des phrases, des images qu'il extrait de quelque vieux livre ou de quelque brochure contemporaine : c'est une mascarade, — et c'est sa plus belle période de production. Mais peu à peu le goût lui passe de ces ornements, le misologue qu'il est au fond reprend le dessus, écrire lui devient une gêne, une torture, l'impuissance le guette, l'imagination se lasse, le ressort se détend, — et ce qui apparait dans la dernière année de sa vie, dans ses rapports avec Jacobi déjà, mais surtout dans ses rapports avec la princesse Gallitzine, c'est sa pensée de derrière la tête, sa pensée constante, dépouillée de tout l'appareil sous lequel elle s'était montrée jusque-là, ramenée à sa simplicité primitive, et au delà, car elle a perdu non seulement la parure de l'art mais même ce charme, cette exubérance, ce coloris de la jeunesse : à peine si c'est Hamann qui parle, c'est un bon chrétien, un bon luthérien. La révélation personnelle qui lui fut octroyée, il l'a oubliée, il ne se rappelle que la révélation dans laquelle il communie avec la chrétienté.

Muni de ces explications, nous pouvons aborder la question qu'on a dû maintes fois se poser et qui est de savoir ce que Hamann a pu être pour la postérité, l'influence qu'il a pu avoir sur le XIXe siècle, celle qu'il pourrait encore exercer dans la suite. Il s'agit de savoir si sa pensée a de l'avenir ou si elle appartient au passé, s'il est tourné vers l'avenir ou vers

le passé. On répond volontiers, en pareil cas, que l'homme dont il est question est un Janus. C'est en effet la réponse la plus commode et qui a le plus de chance d'être juste. Tout homme est Janus, tout homme est fils de son père et père de son fils. Et le tort de pareille réponse est donc qu'elle ne nous avance pas beaucoup. Aussi prendrons-nous position le plus nettement que nous pourrons. Nous dirons que, par toute l'orientation de sa pensée, Hamann appartient au passé autant qu'on peut bien lui appartenir. Sa thèse de la passivité de l'âme — qui chez lui était autre chose encore qu'une thèse puisqu'il y avait de l'aveu et de l'acte de foi — ne permet pas d'en douter. On dira peut-être que cette thèse lui était imposée, commandée et comme infligée par le christianisme. Mais il n'en est rien Si le christianisme est fait de soumission à Dieu, il l'est aussi d'élévation à Dieu. Hamann n'ayant retenu que le premier de ces deux éléments de la vie religieuse, y ayant insisté au point de négliger et parfois de condamner l'autre, force nous est bien de conclure qu'il y avait là chez lui une disposition antérieure même à sa foi, historiquement antérieure à sa conversion, logiquement préexistante à sa conviction et à son parti pris de chrétien. L'apologétique moderne, qu'elle soit rationaliste d'ailleurs ou irrationaliste, et surtout dans ce dernier cas, se fonde généralement sur l'activité de l'âme humaine. On peut dire qu'elle s'écarte par là de son principe, qu'elle s'égare, qu'elle donne dans l'hérésie. On ne peut pas dire qu'elle suit la voie que lui traçait Hamann.

Mais la thèse de la passivité de l'âme apparaît chez Hamann inséparablement liée à celle du primat de l'Existence sur l'Entendement. On a vu que l'origine de cette thèse-ci est aussi religieuse à la fois et aussi profondément psychologique que l'origine de celle-là. On a dû la rappeler pour faire saisir la valeur et l'importance que prend chez lui la croyance à la Création, parce qu'elle en est non seulement contemporaine et complémentaire mais qu'elle lui est pour ainsi dire identique. Les formules s'en sont rencontrées maintes fois : je suis d'abord, je pense ensuite ; pensez moins et vivez davantage. Hamann a toujours été frappé de ce que l'existence a de continu et qui fait contraste avec la

discontinuité de la pensée ; il a toujours observé l'apparition relativement tardive de la raison chez l'enfant, chez l'homme et dans la société, et le caractère secondaire, adventice et comme surajouté, si l'on peut dire, qu'elle en garde. D'une constatation banale, il a fait un principe. D'autre part, on a vu que la raison tend irrésistiblement à devenir maîtresse de péché. Aussi est-elle inférieure à l'existence irrationnelle et pré-rationnelle, en dignité comme en fait. L'existence, telle que la conçoit Hamann, est en effet le mystère, le miracle par excellence que l'entendement n'éclaircira pas, sur lequel seule la Révélation peut nous fournir quelque lumière et qui à son tour détermine toutes les démarches de l'entendement. Elle ne doit rien à l'entendement qui lui doit tout d'abord et qui ensuite ne la peut ni embrasser, ni pénétrer, ni comprendre. L'homme qui est, qui vit, qui par l'existence participe le plus des bienfaits de Dieu, ne saurait se soumettre à la raison qui en dérive, qui s'y applique parfois, plus ou moins malheureusement, et qui ne l'a pas faite. Il se soumettra au contraire, et d'autant mieux qu'il aura d'abord écarté la raison, au Créateur, au Dieu qui est celui qui est et de qui procède tout ce qui est. Car cette thèse, à peine formulée, avant même qu'elle le soit, est utilisée en vue de l'apologétique et elle s'y prête d'autant mieux qu'elle est issue en grande partie de considérations chrétiennes.

Sous cette forme, cette thèse sera reprise dans la suite par Sören Aabye Kierkegaard, fervent lecteur de Hamann, et qui, aussi parfait dialecticien que Hamann l'était peu, avec un génie égal à celui de Hegel, opposera au « panlogisme » de Hegel, en les fondant sur l'illogisme de l'existence, sur l'irréductibilité de l'Etre aux catégories de la Pensée et aux phases de l'Idée, le droit et l'autorité de l'absurde, le grand paradoxe de la vie qui est un acte de foi, de la foi qui est la vie. Il semble, à voir Hegel âprement critiquer le subjectivisme de Hamann, qu'il ait pressenti et vu venir Kierkegaard. Il ne songeait sans doute qu'aux romantiques de son temps qui ne devaient pas grand'chose à Hamann.

Mais cette thèse apparaît sous une autre forme encore et dans un autre ordre d'idées. L'existence est continue, elle

comprend non seulement le présent mais encore le passé, et, quand il est particulièrement sous l'influence de la Bible, Hamann y ajoute l'avenir. Sans doute, ce qui était n'est plus, mais il a pourtant participé de l'Etre ; il ne cesse pas d'appartenir à la catégorie de l'Existence et de se pouvoir victorieusement opposer à tout ce qui est de l'Entendement. Le moindre exemple, précédent ou fait historique, acquis pourtant au passé, l'emporte sur la meilleure argumentation du plus habile *penseur* contemporain. Ici encore, l'origine religieuse est aussi évidente que l'application apologétique, Hamann définissant le christianisme un fait historique dont l'historicité entraîne la preuve et repose sur des témoignages historiques. Et comme, en philosophie, en esthétique, en politique de même qu'en religion, les gens qu'il n'aime pas font appel à des arguments, à des raisons, au rationalisme et sont les rationalistes enfin, peu à peu et de plus en plus la pensée de Hamann s'imprègne de cet *historisme* qu'il faut expliquer chez lui par son irrationalisme et qui est un corollaire du primat de l'Existence sur l'Entendement. Et s'il faut dire par où Hamann a anticipé sur la postérité et agi sur ceux de ses contemporains qui lui doivent quelque chose, on dira donc que c'est par là et que ce qu'il a laissé de fécond, ce qu'il a exprimé de vivant et de viable, c'est son historisme. Mais on se gardera bien de dire que par là il est *moderne,* car cet historisme en serait défiguré et dénaturé. Quand on en parle à propos de penseurs modernes, de Hegel par exemple ou de Herder, l'historisme signifie que l'histoire à son tour, que le passé inerte et massif entre dans le branle de la pensée, se pénètre de raison, et passe enfin, de la catégorie inférieure de l'Existence irrationnelle et obscure, à celle de l'Entendement clair et de la conscience. Hegel surtout et après lui d'autres « philosophes de l'histoire » ont rangé l'histoire sous la coupe de la philosophie. Lorsque Hamann extrayait de l'histoire, demandait et presque quémandait à l'histoire ce qu'il lui fallait de philosophie, d'esthétique, de politique pour l'opposer à celles du rationalisme, il faisait précisément le contraire. Si l'on veut à tout prix lui trouver des successeurs, c'est, je pense, parmi les hommes de l'extrême droite hégelienne qu'on les trouverait le plus

sûrement ; et s'ils se rapprochent de Hamann, c'est dans la mesure où ils s'éloignent de l'enseignement de leur maître, c'est parce qu'ils ont fini par préférer ce qui est à ce qui est rationnel et parce qu'en somme ils ont fini par faire le contraire de ce que voulait Hegel.

Et surtout, — comme on ne sait jamais ce qu'on fait — ce qu'il importe de savoir c'est que Hamann avait conscience de faire le contraire et de prendre le contre-pied non seulement du rationalisme de son temps, mais de celui du passé, du papisme, et du rationalisme éternel. Il se méfie de la Raison, des raisons des autres et de la sienne propre. Soumis à Dieu, soumis à l'existence qui est l'œuvre et la volonté de Dieu ; soumis à ses sensations et aux faits du passé qui ont parlé aux sens des hommes qui ont vécu ; soumis aux événements contemporains, à la destinée qui impose à son pays un roi et un régime impies, soumis à l'autorité esthétique, à l'efficace poétique des textes et des œuvres littéraires, — de toutes ces soumissions, de toutes ces suspensions et abolitions de son jugement, de toutes ces abdications de sa raison devant la Création, devant la Révélation, devant le passé et l'histoire, devant le fait du jour, agréable ou désagréable, devant le charme irrationnel et irraisonné d'un livre qui l'attache, Hamann s'est formé, dans sa solitude, un univers unique, un état d'esprit très particulier qui a pu être quelque temps celui de quelques Allemands mais dont la valeur inestimable et l'intérêt restent d'avoir été la réalisation parfaite d'un type d'humanité, à la fois quelque chose d'éternel et quelque chose « que jamais on ne verra deux fois ».

VU
ET PERMIS D'IMPRIMER
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. LIARD.

VU
Le 14 mai 1912.
Le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,
A. CROISET.

TABLE DES MATIÈRES



LIVRE PREMIER

ENFANCE ET JEUNESSE. — LA CRISE
LES MÉDITATIONS BIBLIQUES

LIVRE II

BERENS ET KANT. — LES « MÉMOIRES SOCRATIQUES »

LIVRE III

LE PHILOLOGUE. — LES BERLINOIS

LIVRE IV

MOSER ET HERDER

LIVRE V

HERDER ET LA QUERELLE DE L'ORIGINE DU LANGAGE LE RÉGIME FRÉDÉRICIEN ET LE RATIONALISME

LIVRE VI

ORTHODOXIE ET ORTHOGRAPHE STARCK, KLOPSTOCK, LESSING, KANT ET LA « MÉTACRITIQUE »

LIVRE VII

JACOBI. — LE MISOLOGUE

LIVRE VIII

LA « LETTRE VOLANTE »

LIVRE IX

DERNIÈRE ANNÉE

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCC^r